Complejo ideológico cultural del maíz
Una aproximación interdisciplinar

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Gustavo Alberto Ruiz Muñoz (coords.)

ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

UIC UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



01

Complejo ideológico cultural del maíz
Una aproximación interdisciplinar

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Gustavo Alberto Ruiz Muñoz (coords.)

ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

UIC UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ORP

01

Primera edición digital, 2023
ISBN: 978-607-9152-30-7
ISBN de la colección: 978-607-9152-29-1

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Corrección de estilo: Karemm Paola Danel Villegas y Cindy Alejandra Luna González
Diseño de portada e interiores: Alejandro Gutiérrez Franco

Hecho en México

Índice

Observatorio de Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” Década conmemorativa 2014-2024

Se acerca el momento de cumplir la primera década de vida del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental (UIC), México. En primer lugar, quiero aprovechar este espacio para felicitar al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, responsable de este programa académico, y a todo su equipo de colaboradores. Celebrar un aniversario no es sólo un momento conmemorativo para el ORP; es, sobre todo, la oportunidad de confirmar búsquedas y logros cada vez más provechosos.

Es esencial mencionar, aunque brevemente, algunos puntos: el ideal académico del ORP; sus problemas —que se convierten en retos—; sus varios intentos de respuesta y, sobre todo, sus aciertos. Todo esto da pistas para un futuro prometedor.

Toda institución universitaria seria tiene un ideal: dar lectura académica a la vida, incluyendo sus problemas, para generar respuestas que promuevan la calidad de vida de todo ser humano. Tal es el propósito del ORP: ser un espacio de encuentro para todos los interesados en el estudio de los fenómenos populares de expresión religiosa. No es un acercamiento cualquiera; es, como bien lo ha dicho el responsable de este programa, “hacer investigación que oriente a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y compartir —abierta la interdisciplinaridad— aquellos elementos que, desde cada disciplina, se han aprendido sobre la religiosidad popular”.

En el propósito de llegar académica y rigurosamente al fenómeno religioso popular, muchos problemas se cruzan: las dificultades inherentes a la propia investigación de ese fenómeno humano, la disponibilidad de personal capacitado y la limitación económica, entre otros aspectos. Todos estos problemas —y muchos más— se convierten en apasionantes retos para el ORP, los cuales van haciendo de todo esto un ejercicio útil.

Al intentar responder a la problemática humana de integración personal y social, el ORP ha desarrollado muchos caminos en el ejercicio investigativo de comprensión

de la religiosidad popular. Algunos intentos están en camino de mayor desarrollo; muchos otros, la mayoría, entran en el acierto. La investigación y desarrollo del fenómeno de religiosidad popular está ahí para convertirse en fuerza de liberación humana.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza y los alcances de la misión que Cristo nos comparte, hemos pasado de la misión *ad gentes* a la misión *inter gentes*, donde todos aprendemos —unos de otros— el impacto de la liberación cristiana en nuestras vidas. La misión de Cristo es multidimensional. El ORP y el Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC contribuyen a este enriquecimiento cristiano, de alcance altamente humanitario y humanizante. Gracias, ORP, y felicidades por esta década conmemorativa.

Esta celebración se enmarca en el contexto de otra fiesta: el 50 aniversario de la Universidad Intercontinental, que de manera solemne acontecerá en 2026. Es una especial manera de reconocer los logros de esta casa de estudios, pero también es ocasión de volver a lanzar programas que acompañan académicamente la vida de todos.

Por encima de hacer simple memoria de una fecha, nos regocijamos como académicos por el beneficio que implica una institución, el Observatorio de Religiosidad Popular, dentro de otra más grande: el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Auguramos más años, más éxito y mayor profundización en una disciplina que va creciendo en importancia y, por tanto, va convirtiéndose en una escuela que nos es altamente necesaria.

Ducit et Docet

Pbro. Mtro. Javier González Martínez, Misioneros de Guadalupe,
Director Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología,
Universidad Intercontinental, México

Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) nació el 31 de octubre de 2014, en el seno de la Universidad Intercontinental (UIC) y con el auspicio de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente, el ORP está adscrito a la Dirección Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM).

Desde el principio, su objetivo fue ser una instancia académica con capacidad unificadora de reflexión e interacción social en derredor del tema de la Religiosidad Popular y sus problemas adyacentes desde el ámbito social, cultural, estético, pastoral y litúrgico, entre otros más. Se pretendía que las discusiones teóricas propias de la vida académica, que afloraban continuamente entre los estudiantes de las licenciaturas de Filosofía y Teología, así como los de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, contaran con un foro propio donde, junto con los profesores, pudieran continuar la reflexión y la divulgación escrita de sus investigaciones.

Ante la proximidad de la primera década de vida de este Observatorio, pretendemos unirnos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental, que, a su vez, felizmente avanza hacia la celebración solemne de su cincuentenario. Desde el ORP, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, metas alcanzadas de continuo en cada sesión plenaria semestral, conversatorio virtual, cápsulas informativas, sesiones extraordinarias, exposiciones fotográficas, cápsulas de ORPcast, libros y números especiales de las revistas científicas de la universidad, *Voces* e *Intersticios*.

Así, queremos celebrar nuestra primera década de actividades con esta serie conmemorativa: "Estudios Interdisciplinares sobre Religiosidad Popular. Compendio conmemorativo del ORP", de la cual forma parte este libro.

En esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aún— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del ORP,

ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro ORP, que se acerca a sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre el ORP y la UIC con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México. Dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú y Ecuador.

A la par de esta interinstitucionalidad académica, también se ha hecho lo propio en cuanto a la interacción con comunidades religiosas, diócesis y santuarios, integrando a los agentes de pastoral como interlocutores necesarios en las dinámicas religiosas populares gestadas en nuestro México.

A lo largo de este tiempo, el ORP se ha erigido como una instancia aglutinadora de los diferentes actores y estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular en México: mayordomos, diputados, fiscales, cargueros y devotos de estos cultos populares; agentes de pastoral, laicos y consagrados, que desarrollan su trabajo pastoral en continua interacción y convivencia con estos fenómenos religiosos; también estudiosos e investigadores desde el ámbito académico en sus muy variadas disciplinas afines al tema: filosofía, teología, antropología, historia, etnografía, etnohistoria, sociología, estética, psicología, pastoral urbana, ciencias políticas, estudios culturales, entre otras más.

La interacción abierta y respetuosa entre los diferentes actores sociales involucrados en la religiosidad popular es el punto de partida que nos ha guiado desde la fundación de este Observatorio. Escucharnos mutuamente y entender el fenómeno desde sus distintas aristas nos permite una comprensión cabal y holística de la realidad social, cultural, existencial e identitaria implícita en las vivencias religiosas populares operantes hoy en día, tanto en contextos rurales como urbanos.

En este sentido, con la interrelación de los distintos actores de la Religiosidad Popular, a menudo en conflicto abierto por las constantes fricciones de la convivencia cotidiana, el ORP ha promovido y exaltado los siguientes valores:

- Apreciación de la identidad, propia y ajena.
- Visión comunitaria de interacción a pesar de las diferencias.
- Reconocimiento, respeto y comunicación.
- Ética de inclusión.
- Diálogo intercultural e interreligioso (capacidad de reconocer otros modos de ser humano y capacidad de repensar lo Sagrado desde otras coordenadas culturales).
- Una concepción humana basada no sólo en la autopercepción, sino referida necesariamente a la humanidad del otro hombre, con lo cual se genera una base de empatía, fraternidad, misericordia, acogida y hospitalidad.

Los libros que componen esta serie se suman a los nueve ya publicados por el ORP en la Editorial UIC, además de dos números especiales de la revista *Intersticios*, dos más en la revista *Voces*, y tres catálogos de las exposiciones fotográficas que hemos organizado. Fuera del ámbito de publicaciones, a las actividades que han dado cuerpo y forma al ORP en esta década se suman las once reuniones plenarias celebradas, los 15 conversatorios virtuales, las tres reuniones extraordinarias, las dos temporadas de ORPcast, las tres cápsulas informativas, cinco exposiciones fotográficas, entre otras actividades. A lo anterior, se une la revista *Urdimbre y Trama*. Revista del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular, UIC, a partir de 2023.

Todas estas actividades propias del ORP son una vinculación natural dialógica de los ámbitos de la realidad social que viven los fenómenos religiosos populares con el ámbito de la Academia, por un lado, y el de la Pastoral, por el otro, para propiciar el sano conocimiento, escucha e interacción entre sectores diversos en derredor de una actividad social conjunta. Es la parte operativa más real de diálogo intercultural en vivo con que dispone el IIM en la UIC.

Sólo resta agradecer profundamente la participación de los colegas que generosamente accedieron a coordinar un volumen colectivo, o bien, aportando su manuscri-

to completo de autoría propia, para integrar esta serie conmemorativa. Igualmente, a todos los coautores que participan en los libros colectivos, y también a nuestros compañeros de la Editorial UIC, cuyo equipo hace posible la realización material de este proyecto. Gracias también a las autoridades de la UIC y de los Misioneros de Guadalupe (MG) que han confiado, apoyado y sustentado este Observatorio durante esta primera década. También agradecemos a nuestros miembros del ORP, amigos y seguidores, nuestros estudiantes y docentes UIC, especialmente de Filosofía y Teología, que han contribuido de manera continua con inquietudes y nuevas perspectivas de investigación, además de sustentar con su participación la estructura de esta instancia. Finalmente, gracias a los colegas de otras instituciones y universidades, tanto públicas como privadas, que han permitido la interacción de la UIC con sus instituciones de origen y sus proyectos afines, con los cuales este Observatorio se ha beneficiado y ha contribuido en reciprocidad. Los libros que componen esta serie dan testimonio de la fertilidad de esa interacción y trabajo colaborativo, y constituyen un logro compartido entre la UIC, el IIM, el ORP y las diferentes instituciones de adscripción de los coordinadores y coautores partícipes en este proyecto.

Ducit et Docet,
Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Director del Observatorio de Religiosidad Popular

Introducción

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y
Gustavo Alberto Ruiz Muñoz

Referirnos al maíz en México es hablar de un binomio indisociable entre el maíz y el ser humano que lo cultiva; ambos, en una relación recíproca y dialéctica, han perfilado su ser en el devenir del tiempo. El maíz es piedra nodal en las culturas indígenas mesoamericanas, definitivamente agrícolas, y esta actividad campesina en derredor de la milpa se ha convertido en un anclaje de su identidad por medio de los numerosos y profundos cambios sociales que han sufrido a partir de la colonización e integración a proyectos occidentales de corte modernizador. Entonces, el maíz se valora como personaje vivo en la intimidad cultural de estos pueblos agrícolas y se convierte en sustento personificado como padre, alimento sagrado que une —desde su cosmovisión— las esferas humana, natural y divina en una interacción recíproca de responsabilidades compartidas en el mundo como espacio de vecindad común.

En este sentido, la milpa se valora como espacio de convivencia entre seres naturales que comparten el beneficio de una vida conjunta: el maíz, la calabaza, el frijol, el chile, los quelites. Todos ellos comparten esa habitación en el universo, pero requieren cuidados y defensa frente a sus enemigos: las plantas invasoras, los animales que las destruyen, las plagas que las consumen. Allí entra el papel protagónico del campesino, que con su trabajo, dedicación y cuidados permite el mejor desarrollo posible de los productos sembrados para su sobrevivencia. Pero no son sólo las esferas humana y natural las involucradas en este proceso, también la parte divina es indispensable; por ello, las fechas de las distintas facetas del trabajo agrícola son tan relevantes y celosamente observadas. En este proceso de relación con lo sagrado, los personajes de raíz indígena

mesoamericana, como la lluvia, los aires, el cerro y el dueño del Monte, se integran de manera operativa con los santos, dios Padre, la Virgen, Cristo y la Cruz, en una expresión religiosa popular indígena que da cuenta de los complejos y creativos procesos de negociación, intercambio y fusión cultural que estos grupos indígenas han protagonizado a lo largo de su recreación y reproducción cultural.

Así, el maíz ha quedado impregnado a lo largo de los siglos con toda la carga simbólica, mítica y ritual que estos grupos culturales han volcado en él como personaje vivo, parte de la historia del pueblo. Al respecto, don Jesús Sagrero, campesino de la sierra de Santa Martha, en Soteapan, Veracruz, comenta: "Muchos tienen tradición, muchos ya no, y los que no tienen tradición hasta pierden la cosecha", y comparte la oración a Homshuk (dios del Maíz), pronunciada en el campo de cultivo mientras se siembra con coa, con los pies descalzos, haciendo la señal de la cruz sobre la tierra al momento de dejar caer los granos:

> En el nombre sea de Dios, Señor.
> Yo quisiera tener cosecha, voy a empezar.
> Yo te voy a clavar, Homshuk, voy a empezar contigo,
> me voy a hacer responsable de ti.
> Te voy a cuidar, yo voy a tenerte a mi lado,
> bien protegido, para que no te molesten los animales,
> para que se retiren.
>
> Entonces yo tengo que meditar esa oración, y le digo:
>
> De hoy en adelante que pase quien pase,
> que venga quien venga,
> que entre quien entre en la milpa,
> que trabaje quien trabaje,
> pero tú tendrás que estar conmigo.
>
> Y entonces viene su canto: En el nombre sea de Dios, Homshuk.[1]

1 *Homschuk, el maíz Popoluca. Gente de maíz,* Canal Geavideo. Disponible en https://youtu.be/dTIOyclzF-Y

Notemos la afectividad implícita en las palabras y la relación personal que tienen el agricultor y el maíz. Esta alteridad cultural valora al maíz desde su propia cosmovisión como un personaje vivo, con voluntad y capacidad de decisión propia, y como ente personal que entabla una relación interpersonal con el ser humano que lo cuida. Desde esta perspectiva, es imprescindible reconocer esas particularidades culturales para comprender —desde su propio horizonte de sentido— la compleja relación que establecen con el maíz y con todo su ciclo de cultivo, una relación rica y diversa en sus manifestaciones rituales con una ética y estética propias. En la primera, es evidente que la relación entre el campesino y el maíz en sus distintas fases de crecimiento en el ciclo de cultivo implica no sólo actos rituales externos, sino una convicción profunda de acciones cotidianas que son importantes para lograr el éxito en la cosecha. Dichas acciones o actitudes cotidianas suelen condensarse en el término *respeto.* Respetar el maíz en sus distintas fases de desarrollo es una nota común en muchas comunidades agrícolas de autoconsumo. Mostrar respeto al maíz también lleva implícita la idea de un respeto a la tradición heredada, vínculo con los antepasados y ubicación en una línea de transmisión de una particularidad identitaria. Respetar al maíz implica respetar la tierra, el agua, el monte y a los seres sagrados que lo habitan; es continuar una actividad valorada como individuo y como ente social que sigue un camino ya empezado desde hace mucho, al cual uno se adhiere de manera individual durante su permanencia en esta vida, pero que se lega a los venideros, trenzando la cuerda que viene del pasado y seguirá hilvanándose después de la propia muerte.

Ahora bien, en relación con esa estética propia, cabe señalar la compleja organización y orden inherentes a la disposición ritual de las ofrendas en el campo de cultivo, las canastas de semillas por sembrarse o los atados de mazorcas seleccionadas para semilla antes de ser desgranadas. Las ofrendas propiciatorias llevadas a la milpa y la cruz en el cerro o en los manantiales tienen una lógica estética propia, donde se entremezclan colores, olores, sabores y sonidos peculiares; tal vez sea recordatorio del ámbito efímero donde se desenvuelven los entes sagrados y las ánimas de los antepasados. Sin cuerpo, reciben primordialmente esencias. Se enmarca en una expresión religiosa popular experimentada con los cinco sentidos: fuente de una sensibilidad religiosa indígena en el contacto con los entes sagrados, de doble vertiente,

hasta cierto punto contradictoria. Por un lado, se concibe a los personajes sagrados como pertenecientes a un mundo descorporalizado, por ende, "esencia", "alma", y se les "llama" con rezos, plegarias, silbatos, copal, para que vengan a la mesa, al festejo, a recibir sus ofrendas. Por otro lado, se valora mucho el contacto físico: tocar, besar, cargar, vestir, abrazara la imagen religiosa. En ese sentido, hay que revalorizar desde la sensibilidad religiosa de estas culturas los cinco sentidos como vías de acceso a lo sagrado y puntos de anclaje entre esta realidad mundana y el ámbito divino:

- Vista: color, adornos, flores, danza, luz (ceras).
- Oído: música, rezos (murmullo armonioso), cantos, banda, silbatos, tambores.
- Gusto: comida y la bebida que son parte integral del culto popular.
- Olfato: copal, flores, ceras, ofrendas de alimentos.
- Tacto: abrazar, el tumulto, la aglomeración, el roce de cuerpos que hace vivir con la piel la peregrinación y la verbena. La intemperie, las pernoctadas y avatares en el tránsito de varios días de peregrinar: sol, viento, frío, lluvia.

Lo perceptible, pero no asible, es un medio eficaz de comunicación con lo divino: color, luz, calor, música, voces, cantos, olores, vapor, humo, movimiento. Por ello, es una religiosidad llena de color, ceras, cohetes, danzas, comidas, bebidas, rezos, cantos, copal, y el esfuerzo corporal ofrendado en peregrinación, mandas o sacrificios: toda una continuidad de "La flor y el canto" y del *ollin*, es decir, danza, peregrinación, procesión, sacralidad en movimiento. Además de los cinco sentidos, podría incluirse en la peculiaridad de esta expresión religiosa la memoria vivida como tradición, *el costumbre,* la honra del pasado en la definición del presente y construcción del futuro.

Hay una integración operativa presente de la identidad sociocultural y religiosa en un eje: pasado-presente-futuro, entendido como una línea continua o un proceso social de larga duración. Nos entendemos en el aquí y en el ahora, y desde aquí y desde el ahora integramos el pasado y nos proyectamos hacia el futuro. Sin embargo, ubicamos nuestra presencia en el mundo frente a los otros, la naturaleza y lo sagrado desde una postura cultural heredada. En esa herencia se ha dado esta fusión simbólica referencial del maíz en la identidad de dichos grupos culturales, de

tal manera que se vuelve una originalidad fundante cíclica por medio del incesante ciclo de siembra y cosecha que en cada actualización refuerza la identidad cultural agrícola, el vínculo con la tierra, la unidad con los antepasados y la relación con los entes sagrados, permitiendo a esos pueblos mantener su forma de vida social clara y diferenciada de los grupos vecinos no agrícolas.

Así, los ámbitos ético y estético se combinan —desde la peculiaridad cultural simbólica de estos grupos— en un modo propio de ser en el mundo en relación con los vecinos, tanto del orden de la naturaleza, como de lo sagrado. El desbordante colorido de las flores, papeles de colores, adornos, manteles, frutas, entre otros, se entrevera íntimamente con los variados olores del copal, la comida, la leña y las bebidas calientes y las alcohólicas en una exuberante unidad que se fusiona con el aleteo final de las aves sacrificadas y con la música, la danza, el cansancio de los involucrados que subieron al cerro o la montaña o se desplazaron hasta el campo de cultivo para ofrendar como es debido y mostrar su respeto a esta coordinación humana, natural y divina sobre el trabajo agrícola del maíz.

Los trece textos que hemos recopilado en este libro colectivo abordan el tema del maíz desde diferentes ángulos disciplinares y desde distintos contextos específicos, pero tienen en común una sensibilidad notoria a nivel intercultural y reconocimiento de la alteridad cultural de los pueblos campesinos contemporáneos y su peculiar forma de interactuar social y simbólicamente con el maíz.

Cabe recordar al lector que este esfuerzo particular se enmarca en una secuencia de actividades académicas organizadas por el Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP) de la Universidad Intercontinental desde su fundación en 2014. En dichas actividades hemos tratado el tema que nos congrega en este libro en derredor del maíz y la cultura agrícola mesoamericana en las prácticas religiosas populares de corte indígena en México; tal es el caso de la Tercera Reunión Plenaria del ORP, celebrada el 1 de marzo de 2016 en el Museo Nacional de Antropología e Historia, con el tema *Festividades indígenas: culto y religiosidad*.[2] Asimismo, la exposición

[2] Disponibles en https://youtu.be/UHBvhGbIM_Y; https://youtu.be/5HTTPM3Fkcg; https://youtu.be/N4EGyZnMhVs; https://youtu.be/lD1aaK0PhJ0; https://youtu.be/rKumCRbnapY; https://youtu.be/Ix7ynxGRhh4; https://youtu.be/_AwWFuDFQkc; https://youtu.be/u5RQbM4OWmI; https://youtu.be/i8ve6c8VLQw; https://youtu.be/Dn5B48tX2Lk

fotográfica *La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz,*[3] que se integró como parte de los trabajos del ORP sobre la religiosidad popular en un esfuerzo conjunto entre colegas de los ámbitos de la antropología, filosofía y teología, quienes respondieron a la convocatoria de orquestar esta exposición, la cual se presentó en el Museo de los Misioneros de Guadalupe, dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental, del 22 de febrero al 6 de mayo de 2016, y en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, del 31 de octubre al 30 de noviembre de 2016. En el marco de esta sede hubo un evento académico el 23 de noviembre del mismo año, donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia de la exposición. Finalmente, se montó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esa casa de estudios con el tema *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*. Después, abordamos estas temáticas en la Décima Reunión Plenaria del ORP, el 9 de octubre de 2019, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, con *Paseos por el campo. Santos y meteorología indígena en la religiosidad popular*.[4] Las versiones extensas de las participaciones en este evento se encuentran en trabajo editorial para ser publicadas por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, bajo la coordinación de Juárez Becerril.[5]

De igual manera, recordemos el Conversatorio *Webinar* UIC, con el tema *Religiosidad Popular en contextos indígenas agrícolas contemporáneos,* celebrado el 27 de agosto de 2020,[6] y la Segunda Reunión extraordinaria del ORP, que se llevó a cabo el

---

[3] Exposición virtual. Disponible en https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/ http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/exposiciones-fotogr-ficas.html; Evento académico. Disponible en https://youtu.be/WtTgIvyxQV0; Catálogo publicado con base en la exposición https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu; https://ia803107.us.archive.org/14/items/CATALOGOCRUZYMAIZSL3/CATALOGO%20CRUZ%20Y%20MAIZ%20SL%203.pdf

[4] Disponibles en https://youtu.be/3Jb8vUCpIEA; https://youtu.be/OO9G15uN_sM; https://youtu.be/KsuTnZnCa4Q

[5] Para futura consulta, en la pestaña del ORP en la Biblioteca virtual de Religión Popular. Disponible en http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html

[6] *3.er Conversatorio ORP 27 agosto 2020,* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. Disponible en https://youtu.be/rW8Wr8KILoI

28 de septiembre de 2021, como Conversatorio *Webinar* uic con el tema *Rituales del maíz en México. Celebración con ocasión del día nacional del maíz 2021*.[7]

Respecto de las publicaciones, destacan dos títulos cobijados por Editorial uic y organizados por el orp, a saber, el libro *Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena*,[8] coordinado por Alicia María Juárez Becerril (quien también escribe en él), y es el segundo volumen de la serie *La Religiosidad Popular desde sí misma,*[9] el cual conmemora el v aniversario del orp. Asimismo, el libro *La función simbólica de la cultura del maíz en el origen e identidad del México multicultural* (2022),[10] de Gustavo Alberto Ruiz Muñoz, autor y cocoordinador del volumen. Este libro es secuencia compartida del primer libro sobre el tema del maíz, del mismo autor.

Entre las publicaciones del orp, tenemos otros trabajos sobre el tema del maíz y la cultura agrícola indígena mesoamericana:

"Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular mexicana", de Alicia María Juárez Becerril;

1. "Nuestro Padre, el dios Sol: vida ritual entre los chatinos de Oaxaca", de Olga Hernández Ramírez;
2. "La fiesta del maíz para alegrar el corazón", de Nancy Mena Silva;
3. "La música ritual teenek de San Luis Potosí, en el contexto de las prácticas religiosas populares. Danza y música en la fiesta del Kwetontalaab y el culto a San Miguel Arcángel", de César Hernández Azuara;
4. "Matriz ritual en torno a la bendición de semillas en Pocohil Chichicastenango, Guatemala", de Alba Patricia Hernández Soc;[11]

7 Universidad Intercontinental, "Segunda sesión extraordinaria orp-uic. Rituales del maíz en México". *Facebook,* 28 de septiembre de 2021. Disponible en https://fb.watch/8kj7g4FcbS/

8 Alicia María Juárez (coord.), *Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena* [en línea], https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-2-Religiosidad_Popular_en_contextos_campesinos_de_Origen_indigena_UIC.pdf

9 Serie completa. Disponible en https://lareligiosidadpopulardesdesimisma.blogspot.com/

10 En prensa en Editorial UIC. Para futura consulta, en la pestaña propia del orp en la Biblioteca virtual de Religión Popular. Disponible en http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html

11 *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo (coord..), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular,* México, Universidad Intercontinental, 2017 [en línea], http://nebula.

5. "La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena americano", de Johanna Broda;
6. "Atlatlacualiztli: Un ritual para la tierra y el buen temporal", de Alicia María Juárez Becerril;
7. "Santos, fiestas y maíz. Cristianismo agrícola mesoamericano", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes;
8. "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", de Johanna Broda;[12]
9. "La mesa entre las nubes. El santuario natural del Popocatépetl", de Alicia María Juárez Becerril;
10. "Un santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", de Adelina Suzan Morales;
11. "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", de Alba Patricia Hernández Soc;[13]
12. "La milpa de la Virgen en Tepoztlán, Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", de Alicia María Juárez Becerril
13. "Aproximaciones históricas y etnográficas: la devoción popular del señor del Rayo en la ciudad de Oaxaca", de Ana Laura Vázquez Martínez;[14]
14. "Entre la montaña y el mar: entidades protectoras del paisaje", de Adelina Suzan Morales;[15]

---

wsimg.com/31d8c46746e00f9ebfe1c8e93b2160e3?AccessKeyId=43C03CA1264B4C15147D&disposition=0&alloworigin=1

12 *Cfr*. *Voces, Diálogo misionero contemporáneo. Memorias del Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP) 3.ª, 4.ª y 5.ª plenarias,* núm. 49, México, Universidad Intercontinental, Dirección Académica de Teología, 2018 [en línea], https://ia903003.us.archive.org/2/items/INTERIORESVOCES49PDFFINALES/INTERIORES%20VOCES%2049%20PDF%20FINALES.pdf

13 *Cfr.* R. Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones Referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares,* México, Universidad Intercontinental, 2018 [en línea], https://ia600707.us.archive.org/34/items/SantosSantuariosYPeregrinaciones/santos%2C%20santuarios%20y%20peregrinaciones.pdf

14 *Cfr.* "Religiosidad popular: interculturalidad en la expresión religiosa", *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión,* núm. 47, México, Universidad Intercontinental, 2017 [en línea], https://ia903003.us.archive.org/5/items/401746295Intersticios47ReligiosidadPopularInterculturalidadEnLaExpresionReligiosa/425619999-Intersticios-47-Religiosidad-Popular-interculturalidad-en-la-expresion-religiosa.pdf

15 *Cfr.* "Religión y cultura: cimientos terrenales de lo sagrado", *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión,* México, Universidad Intercontinental, núm. 48, pp. 81-94 [en línea], https://ia601003.us.ar-

15. "Veneración al santo entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de Cuaresma", de Alicia María Juárez Becerril;
16. "El Encuentro o Corrida de Santos. Domingo de Resurrección en Villa de Etla, Oaxaca", de Ana Laura Vázquez Martínez;[16]
17. "¿La tortilla como Corpus Christi? El sacramento de la comunión entre los nahuas del centro de México, según las fuentes etnohistóricas del siglo xvi", de Gilberto León Vega;[17]
18. "Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas", de Alicia María Juárez Becerril.[18]

Como puede apreciarse, el tema del maíz, la cultura agrícola de raigambre indígena y la ritualidad en torno al ciclo de cultivo de la milpa son preocupaciones inherentes al corazón temático de nuestro Observatorio en cuanto a la religiosidad popular indígena contemporánea.

Para ubicar el tema y el presente proyecto editorial en la secuencia de nuestras actividades y publicaciones en el desarrollo institucional de este Observatorio sobre el tema del maíz y las culturas agrícolas indígenas, así como del universo simbólico que se despliega sobre estos temas, daremos pie a la presentación de cada uno de los textos que compone este libro conjunto.

El texto inaugural corresponde a Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, bajo el título "Hombre y maíz en las cosmovisiones campesinas indígenas: un binomio clave para entender su alteridad cultural expresada en su ritualidad". El autor

chive.org/11/items/401902423Intersticios48ReligiosidadPopularCimientosTerrenalesDeLoSagrado/416326260-Intersticios-48-Religiosidad-Popular-cimientos-terrenales-de-lo-sagrado.pdf

[16] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo (coord.), *Religiosidad Popular en la Semana Santa,* México, Universidad Intercontinental, 2019 [en línea], https://ia601907.us.archive.org/16/items/religiosidad-popular-en-la-semana-santa-digital-1/Religiosidad%20popular%20en%20la%20Semana%20Santa%20DIGITAL%20%281%29.pdf

[17] *Cfr.* Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia.* Serie *La religiosidad popular desde sí misma,* vol. 3, México, Universidad Intercontinental, 2019, pp. 43-60 [en línea], https://ia601908.us.archive.org/4/items/serie-3-21-enero-2020-web-3/serie%203%2021%20enero%202020%20WEB%20%283%29.pdf

[18] *Cfr.* R. Gómez Arzapalo (coord.), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología,* México, Universidad Intercontinental, 2021, pp. 35-56 [en línea], https://ia802303.us.archive.org/29/items/cuatro-miradas-web-2/CUATRO%20MIRADAS-web%20%282%29.pdf

presenta una visión profunda del acontecer y la acción cotidiana del hacer en el encuentro constante y vivo del maíz con el hombre. Por medio del ritual y del calendario agrícola nos habla de la experiencia religiosa de las comunidades de ascendencia indígena. Asimismo, hace hincapié en que la religiosidad popular de las comunidades indígenas de ninguna manera debe entenderse como un término peyorativo ni desligada de la religión católica, puesto que es una opción social de un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones que responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en esos contextos culturales. Es un proceso de reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica. A este proceso de reinterpretación se le llama *sincretismo,* propio de las comunidades indígenas que tienen su existencia y vida en torno al maíz. La religiosidad popular es la experiencia viva de los pueblos y comunidades de ascendencia indígena de su relación con el maíz y territorio.

Por su parte, "La cultura del maíz como apropiación del sentido de la vida en la posmodernidad líquida", de Gustavo Alberto Ruiz Muñoz, habla de una categoría propia del hombre de maíz, como un animal simbólico que, sin hacer a un lado su ser naturaleza, va más allá de ella, pensando, articulando y creando una visión del mundo por medio de su relación con el maíz. El autor considera que el símbolo es el mediador entre el hombre y maíz; es la vía de comunicación; es lenguaje portador de sentido de pertenencia a la cultura. Éste es interpretación, expresión de sentido entre el hombre y el maíz; es religioso, también, porque liga, une lo material con lo inmaterial, y en relación con la cultura del maíz, liga al maíz y al hombre en un universo común y simbólico donde los actores cobran un valor distinto que refuerza y trasciende lo natural, dando sentido de unidad y pertenencia. La propuesta del autor es que la cultura material e inmaterial del maíz, es decir, su presencia en la vida cotidiana del hombre, en la mesa, en la milpa, en las fiestas, en la música, en los rituales y en los espacios, dan y dotan de sentido su ser, su hacer y su estar en el mundo. Ante la época actual carente de fundamentos y sentido, la cultura material del maíz da una respuesta concreta a la carencia del sentido y fundamento del hombre moderno.

El texto de Arturo Alejandro Rocha Cortés, "Transmutaciones del numen del maíz en un canto religioso indígena del siglo xvi: un ejemplo guadalupano", enriquece su discurso gracias a un análisis sumamente interesante de fuentes históricas primarias del periodo del virreinato que hoy en día tienen sustento y sentido para las comunidades indígenas y la religión católica en relación con el maíz. Va acompañado de una interpretación del autor, quien, de manera magistral, compara cuidadosamente un canto de origen prehispánico y un canto a la imagen de la Virgen de Guadalupe, y encuentra similitudes que remiten a las propiedades o cualidades de Centéotl, el dios del *centli* o dios del maíz, con las cualidades de la Virgen de Guadalupe. Es importante resaltar que, a pesar de ser dos entidades diferentes, están cargadas de idéntica significación como entes divinos. En estricto sentido, el autor nos presenta un texto lleno de riqueza literaria y lingüística en lengua náhuatl y castellana y nos muestra que el sincretismo no es propio del indio, sino también del español.

A continuación, en su texto "Maíz, identidad y nueva ruralidad", Alex Ramón Castellanos Domínguez nos presenta la problemática existente como consecuencia de los cambios que ha sufrido el campo a partir de la política del Tratado de Libre Comercio en la zona sur de la Ciudad de México. Nos habla sobre "la nueva ruralidad", entendida como el choque y las implicaciones económicas, sociales y culturales entre lo urbano y lo rural. El autor habla sobre la resistencia y la reconfiguración simbólica que el poblado de San Antonio Tekomitl, de manera activa y constante, ha llevado a cabo durante mucho tiempo para conservar su identidad, su territorio de pueblos originarios y los espacios vinculados a sus celebraciones religiosas en los últimos años. El "monte" es el territorio de la comunidad donde se celebran diversos actos religiosos en torno al maíz, los cuales dan identidad y continuidad al pueblo. El autor considera que el *monte* ha significado para los campesinos de Tekomitl un espacio para reconocerse como originarios e identificarse como campesinos y les ha permitido mantener y reproducir su cultura a partir de la defensa, apropiación y resistencia. Es este espacio megadiverso y pluricultural en el que el maíz echa raíces en la Ciudad de México.

El texto de Irad Santacruz Arciniega, "El maíz en Tlaxcala", habla muy acertadamente al considerar que la planta del maíz es médula espinal del agroecosistema

alimentario *milpa,* pues sostiene la alimentación desde tiempos inmemoriales, ya que es el fundamento de la cultura mesoamericana. Además, dice que "nosotros los tlaxcaltecas, consideramos que tenemos nombre de maíz, pues Tlaxcala significa 'El lugar de la tortilla de maíz'; tenemos rostro de maíz [...] somos esencia de maíz, pues según la historia cuenta que mujeres y hombres fuimos creados como masa de maíz nixtamalizado". Por último, comparte el proyecto "Las guardianas de la tierra del maíz", cuyo propósito es la preservación y la continuidad de la cocina tlaxcalteca, integrada por hombres y mujeres que nos llevan por el camino gastronómico de los usos y el valor del maíz en la región. Es importante señalar que su texto va acompañado de imágenes sobre diversos usos y colores del maíz en la gastronomía local.

En "La defensa del maíz de la vida en la sierra norte de Puebla. Recuento de una lucha", Milton Gabriel Hernández García presenta un caso particular de lucha, resistencia y acciones que han realizado diversas organizaciones que integran la Unidad Indígena Totonaca-Náhuatl (Unitona), en relación con la protección y salvaguarda del maíz nativo, así como de los saberes culturales respecto de este valioso grano. Nos lleva por los derroteros de la lucha continua que activamente realiza la Unitona y que ha trascendido sus comunidades, gracias a alianzas con otras organizaciones que tienen en común la defensa de la milpa. Es un texto sumamente interesante que muestra las acciones agroecológicas, políticas y legales llevadas a cabo por las comunidades. Además, adorna su texto con los testimonios de los testigos y guardianes directos del maíz nativo, para quienes el maíz es identidad y tiene espíritu; afirman, además, que "por medio del maíz nos viene la cultura, el rito; nosotros tenemos al norte nuestro maíz blanco, al sur el maíz rojo, al oriente el maíz amarillo y al poniente el maíz negro, que es donde el hombre descansa de todas sus fatigas. Ése es nuestro rito, que donde se siembra, ahí está el ombligo, la semilla y el corazón del hombre". Su preocupación constante es sobre las repercusiones agroecológicas e identitarias que conlleva la contaminación del maíz transgénico en los sembradíos de maíz nativo. El autor nos muestra una radiografía de las diversas acciones que han llevado a cabo las comunidades y organizaciones indígenas frente a las políticas e imposiciones de programas gubernamentales, los cuales promueven la siembra del maíz transgénico e implícitamente la contaminación con la complicidad de algunas universidades que han creado programas en biotecnología y en ingeniería agroin-

dustrial. El texto se debate desde la acción política y legal por el respeto y derecho a la autonomía de las comunidades y de su cultura en relación con el cuidado y preservación del maíz nativo.

El séptimo capítulo, "La cultura en torno al maíz en la Huasteca: notas etnográficas sobre la religiosidad popular", de Yuyultzín Pérez Apango, presenta un texto cargado de profunda significación a partir de su experiencia en la comunidad El Humo. Desde la festividad el *baile de los elotes,* nos sumerge en la vivencia de la comunidad con lo sagrado por medio de las acciones, representaciones y rituales marcados por el tiempo y el espacio, al ritmo de la música y la danza. La autora afirma que el trasfondo de dicha festividad es agradecer a la naturaleza (agua, tierra y aire) por tener alimento e implorar para que proporcione más. Estas celebraciones religiosas van marcadas por el calendario ritual agrícola. También explica que la ritualidad asociada al campo agrícola configura entramados simbólicos que han sido reinterpretados por las sociedades indígenas como parte de su religiosidad popular, y concluye que el *baile de los elotes* es, entonces, un fenómeno de dicha religiosidad, en tanto representa una expresión cultural que ha sido una estrategia marcada por la relación política del catolicismo. La historia oral tiene una presencia constante en las comunidades de ascendencia indígena, por lo que éstas son amplias y ricos repositorios culturales; en ese sentido, la cultura vive y permanece por medio de dicha historia.

El siguiente texto, de la pluma de Alicia María Juárez Becerril, es "La milpa: una sistematización de la cultura del maíz. Aproximaciones a través de los rituales de temporal". En él, la autora nos recuerda que la actividad agrícola apegada al conocimiento ancestral ha permitido mantener una estabilidad social y, sobre todo, cultural, a pesar de las profundas transformaciones que los pueblos campesinos de origen indígena han sufrido hasta la fecha. Juárez Becerril enfatiza: "continuar con la reflexión de las prácticas culturales ancestrales contenidas en la memoria comunitaria y transmitida por medio de la interacción generada por el cultivo de la milpa, en especial de la semilla primigenia, el maíz, nos lleva a hablar entonces de una *sistematización de la cultura del maíz*" y llama la atención acerca de la necesidad de "conocer los elementos estructurales que sostienen la cohesión social en la dinámica comunitaria, como es el caso de la ritualidad. De manera que el objetivo del

siguiente estudio es evidenciar la importancia de los rituales del temporal, en donde la cosmovisión y la religiosidad son elementos fundamentales".

En seguida tenemos el texto "El maíz: Carne y sangre de los hombres maya-tseltales", escrito por Juan Gabriel López Hernández. El autor pretende aproximarse a los mitos tseltales referentes al maíz y los relaciona con el *Popol Vuh,* destacando que —a pesar de este punto de arranque de su reflexión— su interés no es quedarse en la parte de los mitos, sino trasladarse al ámbito de la comprensión de las narrativas que hacen posible las *ritualidades* en torno al maíz entre los indígenas tseltales de Chiapas. Tres son las preguntas que serán su eje rector: *1)* ¿qué son los mitos desde la perspectiva de los pueblos indígenas?, *2)* ¿cuáles son los vínculos entre los mitos tseltales sobre el maíz y el *Popol Vuh*? y *3)* ¿por qué se dice que el maíz es carne y sangre de los hombres maya-tseltales?

El desarrollo de esta interesante reflexión se basará en el testimonio de dos mayas tseltales nativos de Ch'ixaltontik, comunidad perteneciente al municipio de Tenejapa, Chiapas, aunque hoy en día se encuentran asentados en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Este bello texto se engalana con la visión y sensibilidad propias de la adscripción étnica del autor como maya-tojolabal y a la vez estudiante activo de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental.

Después, el lector encontrará el décimo texto de esta obra conjunta, "La milpa: un complejo de creencias y prácticas socioculturales al suroeste de la Ciudad de México", de María Elena Padrón Herrera, quien, tomando como base el pueblo de San Bernabé Ocotepec, en la Ciudad de México, retoma la memoria colectiva de sus habitantes para hablar del trabajo en la milpa, de los rituales agrícolas y las fiestas patronales como marcadoras de los tiempos propicios para el cultivo del maíz. Dicho trabajo está contextualizado en el proceso de urbanización en el que se han visto inmersos los pueblos originarios, los cuales han generado cambios y transformaciones en el territorio, en las formas de obtener el sustento, entre otros, pasando de ser pueblos campesinos a pueblos urbanos o rural-urbanos y en los que el uso de la tierra se ha modificado de manera significativa. A pesar de esta situación, las creencias y prácticas ligadas al trabajo en la milpa y el cultivo del maíz son una impronta

indeleble que marca la vida productiva y ritual de sus habitantes, redefiniendo su identidad social en medio del vértigo urbano y sus incesantes transformaciones.

A continuación, tenemos el aporte de Adelina Suzan Morales, "El maíz, la tierra y los santos en Xico, región del bosque de niebla", donde la autora puntualiza que "la información que se abordará se refiere a datos etnográficos registrados en el municipio de Xico, ubicado en el centro de Veracruz, en la región de las altas montañas. Se trata de un territorio que constituye la parte este del Cofre de Perote, la zona húmeda de dicho volcán". A partir de dicha ubicación, Suzan Morales se concentrará en la práctica de la agricultura del maíz, las condiciones geográficas, el ciclo de lluvias y secas y la relación con el calendario de fiestas de los santos católicos, pues considera que estas manifestaciones son parte de la tradición mesoamericana agraria y de las expresiones de la religiosidad popular. Porque, como señala en la conclusión, "la continuidad de la producción del maíz, la reproducción de las fiestas patronales, la cosmovisión de los pobladores, así como las fuentes históricas, señalan algunos datos de la tradición del maíz que se desarrolló particularmente en Xico. Este conjunto de manifestaciones culturales es el resultado que han dejado las sociedades que han habitado ese territorio a través del tiempo. La montaña y el bosque de niebla han sido determinantes para el desarrollo de técnicas para el trabajo de la tierra y el manejo de las semillas, lo que generó una cultura del maíz propia de Xicochimalco".

En continuidad con las ideas vertidas en el aporte anterior, pero cambiando de región geográfica, encontramos el texto intitulado "El papel del maíz en la visión del mundo de los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco", de Angélica Correa de la Garza. La autora parte de que en Mesoamérica el maíz es la unidad histórico-cultural que ha permitido la transmisión y la reproducción de la cosmovisión. En sus propias palabras, "se entiende que las prácticas que giran en torno al maíz poseen contenidos y valorizaciones particulares a través de las cuales es posible identificar los tejidos que construyen una realidad y orientan la acción. En esta perspectiva, interesa presentar un acercamiento etnográfico a la manera como los contenidos de la cosmovisión sobre el maíz se entrelazan con los elementos que lo rodean y modelan una realidad en una comunidad ngigua, San Marcos Tlacoyalco".

A lo largo de las páginas, Correa de la Garza destaca algunos de los vínculos que se establecen entre el maíz, la naturaleza, el universo y el ser humano a partir de las

prácticas relacionadas con la producción agrícola y el consumo del maíz. En cuanto al trabajo agrícola, destaca la articulación de la cosmovisión sobre el maíz con las concepciones relativas al hombre del Cerro, *Kunche chi, Kujtuma*, los santos, los muertos, la Tierra, la Luna y el Sol. Finalmente, respecto del consumo del maíz, el análisis de la autora se centra en el vínculo con las nociones sobre el cuerpo humano, la experiencia del comer y los procesos de salud-enfermedad.

Cierra este volumen colectivo el aporte de Ana Laura Vázquez Martínez: "La representación del maíz en los rituales de pedimento y otros sistemas visuales durante el peregrinaje oaxaqueño. Registro etnográfico". Como la misma autora dice al resumir su trabajo, "el objetivo del presente escrito es mostrar la importancia del maíz y las diversas formas en que lo hemos hallado en un ritual llamado *pedimento*. Los pedimentos son ofrendas o maquetas miniaturizadas hechas por los peregrinos oaxaqueños situadas sobre el paisaje alrededor de los santuarios cuando rinden culto a una imagen (Cristo, Virgen, seres sobrenaturales o el paisaje mismo). También incluimos representaciones del maíz durante estos circuitos de peregrinaje con otros sistemas visuales como tapetes, marmotas de calenda, cuadros de semillas y granos, cruces o canastas. Los datos se obtuvieron de investigaciones de campo realizados entre 2012 y 2019 en los valles centrales y su conexión con la región de la Mixteca Alta y un santuario chatino. Para complementar, se utilizan datos de archivos parroquiales, entrevistas con peregrinos y narraciones populares sobre la aparición de los santos".

El título de la presente obra, *El complejo ideológico cultural del maíz: una aproximación interdisciplinar,* tiene como propósito enfatizar y destacar la importancia de la cultura del maíz, impregnada de conocimiento múltiple que da cuenta de una cultura material e inmaterial significativa que se construye, cambia y transforma, a partir de la cotidianidad del hombre de maíz hoy. Es un complejo ideológico entendido en sentido estricto, pues el lector podrá notar que los textos del corpus se mueven en las disciplinas de las ciencias sociales, como la historia, la filosofía, la antropología, la etnografía, la ciencia política, la ética y el derecho. Es ideológico porque se inserta en sistemas estructurales de pensamiento que interactúan y se articulan por medio de la materialidad y significación existente alrededor de la planta de maíz. El maíz es un ente concreto en toda la extensión de la palabra, sobre el cual, implícita y

explícitamente se constituye una ontología en cuanto tal. El lector identificará conceptos fundamentales presentes en todos los autores: religiosidad popular, complejo ideológico, complejo cultural, complejo social, símbolo, ritual, biodiversidad, ecología, identidad, pueblos originarios, vida cotidiana, memoria colectiva, entre otros.

En el México actual, la cultura del maíz está siendo atacada de múltiples formas y desde diversos actores políticos, sociales y científicos. Sin embargo, también los pueblos originarios, las comunidades indígenas, organizaciones, asociaciones civiles e investigadores están dando la batalla por la defensa del maíz y por salvaguardar el conocimiento ancestral que conlleva la vida de la milpa, del maíz como eje vertebrador de la cultura en México. El maíz es el cultivo de mayor importancia para la sociedad mexicana en muchos ámbitos: "en el nutritivo, económico, ambiental, histórico y social". Si bien la Ciudad de México no es la productora más importante de este grano, sí es una entidad preocupada por su protección y preservación. Debido a esta preocupación, el Gobierno del Distrito Federal creó, en 2009, el *Programa de Protección del Maíz Nativo del Altiplano Mexicano*, donde colaboran el Instituto de Ciencia y Tecnología, la Secretaría de Medio Ambiente, la Secretaría de Desarrollo Rural y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Su objetivo es proteger los cultivos de maíz nativo a fin de preservar las especies y variedades; entre los puntos que aborda destacan evitar la siembra y contaminación de maíces transgénicos y fortalecer los cultivos de maíz nativo.

La desaparición del campesino como guardián del maíz es un problema recurrente, en primer lugar, porque cada vez se le dificulta más tener los recursos necesarios para cultivar su campo, pues el gobierno federal no dota de recursos a este sector y además le apuesta a la importación de maíz a *precios dumping*, es decir, a un precio más económico, y lo justifica por la demanda. El campesino debe considerarse como actor fundamental en la seguridad alimentaria y no como medio, porque su toma de conciencia lo sitúa no sólo como defensor del maíz, sino implícitamente en defensor del territorio y espacio donde se gesta y crece el grano; el campesino es el hombre que sabe, conoce, cuida y protege.

Del mismo modo, "el maíz es un invento nuestro. Y el maíz, a su vez, nos inventó. El maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término, porque no existe sin la intervención inteligente y oportuna de la mano; no es capaz

de reproducirse por sí misma. Más que domesticada, la planta de maíz fue creada por el trabajo humano. Al cultivar el maíz, el hombre también se cultivó. Las grandes civilizaciones del pasado y la vida misma de millones de mexicanos de hoy tienen como raíz y fundamento al generoso maíz”.[19]

Esto quiere decir, que la relación hombre-maíz forma toda una cosmogonía de la sacralidad y de la vida:

> Escucha: El Tonacáyotl, maíz,
> Nuestro Sustento, es para nosotros
> merecimiento completo. ¿Quién fue el que
> dijo, el que nombró al maíz, carne nuestra,
> huesos nuestros? Porque es Nuestro
> Sustento, nuestra vida, nuestro ser.
> Es andar, moverse, alegrarse,
> regocijarse. Porque en verdad tiene
> vida Nuestro Sustento. Muy deveras
> se dice que es el que manda, gobierna,
> hace conquistas…
> Tan sólo por Nuestro Sustento,
> Tonacáyoltl, el maíz, subsiste la tierra, vive
> el mundo, poblamos el mundo.
> El maíz, Tonacáyoltl, es lo en verdad
> valioso de nuestro ser.
>
> Códice Florentino[20]

Así como ahora el maíz y otros granos están siendo explotados científica y tecnológicamente, también el hombre se ha convertido en objeto de estudio de la ciencia a partir del genoma y la bioética. Mejor que esto sería realizar un estudio que

[19] Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país,* México, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, p. 11.
[20] Enrique Vela, “El Maíz”, *Arqueología Mexicana*, México, núm. 98, 2021, pp. 10-11.

promueva al agente de la cultura, el campesino, en un sentido profundo, ya que su saber tiene una gran historia, tal vez no escrita, pero sí oral, la cual contiene una riqueza que manifiesta no sólo el saber del campesino, sino lo que éste es, en sentido estricto, porque la relación del campesino con la tierra y la naturaleza es un contacto de un yo con un tú, de igual a igual. Es un lenguaje significativo y profundo que da sentido, fuerza y vida continua de manera recíproca; de una relación directa, casi mágica, de un gran respeto. Cuando hablamos, utilizamos palabras y cada una posee un significado, pero sólo a través de una relación de palabras construimos el sentido de lo que decimos o queremos decir. En las lenguas indígenas no es así, cada palabra adquiere un valor y un sentido propio que se caracteriza por estar ligado al hombre en tanto lo remite a un sentido religioso, sea cual fuere éste, sea con el dios maíz, con el dios cristiano o con algún ser sobrenatural presente en su vida.

El maíz se produce en las más diversas condiciones naturales. Esto exige un amplio repertorio tecnológico que se ha formado por milenios. El conocimiento colectivo es la fuente de la enorme riqueza y adaptabilidad de la tecnología popular, con la cual se cultiva el maíz en México. Los instrumentos populares para cultivar el maíz son sencillos. La enorme riqueza tecnológica no se basa en los instrumentos y las herramientas, sino en saber usarlos adecuada y oportunamente. El conocimiento popular permite producir maíz y otros cultivos asociados en tierras y climas donde la tecnología basada en las máquinas no puede penetrar. La técnica y la ciencia no es destructiva en sí misma; lo que la hace destructiva es la intencionalidad y los fines que persigue. Esto no es nuevo, pues las sociedades agrícolas y ahora los pueblos originarios y las comunidades indígenas continuamente mejoran el espacio, el territorio donde se reproduce la semilla de maíz. Mientras el biotecnólogo está interesado en la producción cuantitativa y uniforme, el campesino se interesa en cuestión cualitativa y diversificada. La visión del campesino está justificada por el sustento, la preservación y el valor a la vida. La supervivencia del maíz y del hombre de maíz es un problema ético.

En los últimos años, la defensa del maíz ha logrado la creación de más programas de preservación, conservación y protección, en contraposición con las políticas gubernamentales que fueron y son omisas —en mayor o menor medida— y que permitieron la inserción del maíz transgénico. En la Ciudad de México, Tlaxcala,

Morelos y Colima se han creado programas y leyes para proteger el maíz nativo. No menos meritoria es la declaración del *Día Nacional del Maíz* (septiembre de 2019), pues a partir de ésta se han multiplicado las ferias, fiestas y exposiciones de las razas de maíz en México, de una manera general, pero también, en la particularidad de las comunidades y pueblos originarios en torno a dicha celebración. En 2021, múltiples actores promovieron la iniciativa a nivel internacional de celebrar el maíz. Es un proceso de resistencia y defensa que ha trascendido la esfera de lo privado y de manera continua se ha volcado a lo público; es decir, las comunidades campesinas y pueblos originarios también han participado en foros nacionales mostrando la riqueza de las variedades y colores del maíz. Dos logros importantes recientes son la inauguración del museo *Cencalli, La Casa del Maíz y la Cultura Alimentaria*, en el Centro Cultural Los Pinos, y que la Suprema Corte de Justicia de la Nación haya ratificado la medida precautoria sobre transgénicos y el uso del glifosato en la agricultura. Esta decisión es trascendental para la preservación de los maíces nativos y la milpa, pero también para el sector apícola y para las propias abejas, como parte de la biodiversidad, que han sido severamente afectadas por el ingreso de los transgénicos, como la soya y el maíz, al igual que el uso de agrotóxicos, como el glifosato.[21]

La iniciativa con proyecto de decreto por la que se expide la Ley federal para el fomento y protección del maíz nativo de 2019, también contempla al maíz como símbolo, que a la letra dice: "El maíz no es sólo un producto material, es un eje simbólico que articula la memoria colectiva de los pueblos originarios. Es un eje a través del cual el pasado mítico y simbólico de los pueblos autóctonos puede ser recuperado, reproducido y reinterpretado".[22] La cultura del maíz posee las características de renacimiento, abundancia, plenitud, vida y crecimiento, las cuales representan una analogía con la existencia del ser humano: "No sabemos hacia el futuro qué va a pasar si perdemos las especies nativas del país; cada especie, para formarse, tuvo que transcurrir por un sendero de miles y millones de años; cada uno de los genes fue se-

---

[21] Colectividad Demandante en Defensa del Maíz Nativo, "SCJN hace historia por la protección del maíz en medida precautoria", *El poder del consumidor,* 2021 [en línea], https://elpoderdelconsumidor.org/2021/10/scjn-hace-historia-por-la-proteccion-del-maiz-en-medida-precautoria/

[22] Gaceta del Senado de la República, *La iniciativa con proyecto de decreto por la que se expide la Ley Federal para el Fomento y Protección del Maíz Nativo*, 2019 [en línea], https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/94786

leccionado por la propia naturaleza […] En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias". [23]

Ahora nos enfrentamos a la Ley Federal de Variedades Vegetales que se está cuestionando a nivel nacional e internacional. En su artículo 1° dice: "la presente ley tiene por objeto fijar las bases y procedimientos para la protección de los derechos de los obtentores de variedades vegetales. Su aplicación e interpretación, para efectos administrativos, corresponderá al Ejecutivo Federal a través de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural". Este artículo, al hablar de los obtentores de variedades vegetales, posibilita la propiedad intelectual y patrimonial de los recursos genéticos. En ese sentido, el maíz continúa en peligro, pues gran parte de instituciones nacionales, internacionales e incluso de empresas tienen grandes repositorios de maíz, a los que hoy en día se llama *bancos de germoplasma*.

Es importante considerar que, al hablar de la defensa del maíz nativo, nos referimos no sólo al producto material, sino a todos los acervos culturales, ideológicos y patrimoniales alrededor del preciado maíz. Por ende, no es una lucha de índole económica, sino por la propia existencia del maíz y del hombre de maíz. Para concluir, sugerimos quedarnos con la siguiente pregunta: ¿El hombre de maíz y el maíz podrán enfrentar los múltiples retos a los que se enfrentan hoy? Si no es así, ¿qué tipo de hombre y qué tipo de maíz nos espera? Dichas preguntas estarán presentes en el espacio público de manera constante en los próximos años. Lo fundamental ahora es que se ha pasado de la divulgación y concienciación a la acción.

---

[23] León Olivé, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 41.

Hombre y maíz en las cosmovisiones campesinas indígenas: un binomio clave para entender su alteridad cultural expresada en su ritualidad

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

De maíz blanco y maíz amarillo hicieron nuestras carnes…

Popol Vuh

La cita con la que abrimos este texto es más que una afirmación meramente poética, pues el maíz ha sido el sustento del continente americano desde tiempos inmemoriales, y la base que ha permitido la expansión de la cultura en América; ésta no ha avanzado sin aquél. La afirmación "de maíz es nuestra carne" tiene su base empírica en las tortillas, gorditas, tlacoyos, bocoles, tostadas, panuchos, molotes, corundas, tamales, atole, zacahuil, pinole, totopos, chilaquiles, enchiladas, pan de elote, esquites, tlayudas, pozol, chilatole, palomitas, pozole, tacos, bolitas de

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

masa en caldo, huitlacoche, elotes asados o hervidos, tascalate, tejuino, tejate, champurrado, guarapo de maíz tostado con panela, sowiki, sopa azteca, quesadillas, cuachala, huaraches, chalupas, sopes, sincronizadas, pibipollo, enfrijoladas, tlaxcales, sopa de milpa, papadzul, mole tlaxcalteca, agua de barranco y galletas de maíz y en todo lo que ahora se escapa de la memoria y en lo que prosiga en la cultura culinaria mexicana, que sigue viva y ofreciendo novedades.

Del maíz se aprovecha todo. Los jilotes hervidos como diurético, el olote para hacer oloteras, juguetes o como alimento para los burros. Las hojas del elote o la mazorca son para la cocina, principalmente, pero también destaca el auge que siguen teniendo en la elaboración de artesanías de totomoxtle: nacimientos, animalitos para nacimiento —adornados también con los jilotes—, muñecos, santos, vírgenes y cristos. La caña del maíz seca se tritura y usa como fertilizante o bien se almacena y dispone de ella como rastrojo para las bestias.

Nuestra cultura ha integrado en su lenguaje las referencias al maíz y su cultura en los dichos populares que aún hoy resuenan en los labios de los padres y los abuelos: "el maíz tendrás colgado de las vigas del sobrado", "le llovió en su milpita", "elogia el campo maduro, no el maíz verde", "el que siembre su maíz que se coma su pinole", "como panzón al maíz frito", "de mi maíz, ni un grano", "no me suene el maíz, que no soy su gallina", "ese gallo quiere maíz", "maíz que no le ve la cara a mayo ni zacate pa'l caballo", "si con atolito va sanando, atolito vámosle dando", "en abril siembra tu maíz", "silencio, pollos, ya les voy a echar

su maíz", "maíz por maíz, nos comemos el maizal", "nadie prueba los elotes antes que el milpero", "entre menos burros más olotes", "no le hace que duerman alto, echándoles maíz se apean", "el que nace pa' tamal, del cielo le caen las hojas", "si agua no cae, maíz no crece", "en la escuela y en milpa, la plática no es la misma", "más vale atole con risas que chocolate con lágrimas", "a falta de pan, tortilla", "a falta de amor, unos tacos al pastor", "al que obra mal se le pudre el tamal", "dale ya la vuelta a la tortilla", "comes frijoles y eructas jamón", "el que tiene más saliva traga más pinole", "hay de chile, de dulce y de manteca", "le dio atole con el dedo", "le hizo de chivo los tamales", "no confundas las enchiladas con los chilaquiles", "no hay milpa sin huitlacoche", "no te calientes, comal, que no es para ti la tortilla", "no le eches tanta crema a tus tacos", "desde la forma de agarrar el taco se conoce al buen tragón", "no se puede silbar y tragar pinole", "para todo mal, un tamal y para todo bien, también", "pobre de ti, huitlacoche, se acabó tu fantasía", "por las hojas se conoce al tamal que es de manteca", "si está bien o si está mal, es tamal", "no confundir los sopes con las garnachas", "ya me llenaste el taco de piedritas", "yo te conocí, pepita, antes de que fueras calabaza", "con la que entienda de atole, escoba y metate, con esa cásate"…

El maíz de temporal es un personaje del entramado de la historia y tradición de los grupos culturales indígenas

El maíz en contextos culturales indígenas en México

En contextos culturales indígenas mesoamericanos, el maíz de temporal, lejos de ser un producto lucrativo, es un personaje que comparte el entramado de la historia y la tradición de estos grupos culturales. Desde ese punto de vista, tiene un rostro, reiteradamente negado por el pragmatismo y la visión mercantilista propios del grupo cultural hegemónico inserto en una economía de mercado globalizada. En esta exposición, pretendemos aproximarnos al tema del maíz desde uno de esos hilos que articula varias dimensiones de la compleja realidad cultural de dichos pueblos: la vivencia religiosa, necesariamente ligada con el cristianismo, al que asume

de manera integrada con numerosos elementos de la tradición indígena, lo cual trae como resultado un cristianismo agrícola autóctono.

Las imágenes simbólicas mesoamericanas han sido reformuladas continuamente, dando lugar a las expresiones rituales actuales, diferentes de las de la época prehispánica, pero no desligadas, sino continuadas en un proceso constante y dinámico de las comunidades indígenas. La eliminación de la clase gobernante prehispánica después de la Conquista, aunada a la pérdida de la cultura de la élite, causó grandes consecuencias en las sociedades autóctonas. La religión oficial prehispánica (estatal) fue remplazada por la oficial católica, proceso durante el cual muchos santos fueron puestos para la devoción pública. A la par de esta imposición, los ritos agrícolas (continuidad de las prácticas ancestrales) se tuvieron que mover hacia los cerros, cuevas, milpas, entre otros; es decir, fuera de las ciudades, lejos de la represión de las autoridades coloniales celosas de imponer a toda costa el nuevo orden. De aquí se desprende que los ritos que en épocas prehispánicas formaban parte de un culto estatal, en la Colonia perdieron su integración a la ideología de un sistema autónomo y se vieron transformados en expresiones culturales locales de campesinos. La agricultura como actividad económica básica en la época prehispánica continuó así en la época colonial y se mantuvo después de la Independencia.

Los ritos agrícolas tuvieron que moverse fuera de las ciudades, lejos de la represión de las autoridades coloniales

A ese nivel de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y en general todo el ciclo de cultivo siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro, el propio maíz, siguen tratándose como un tú y no como materia despersonalizada; pero ya no estaban solos, las comunidades fueron integrando ciertos elementos provenientes del cristianismo que, por su iconografía o sus atributos, se consideran útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La cruz, dios Padre, la virgen, son de igual manera refuncionalizados y se integran como autóctonos, no como foráneos.

Dicha concepción hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde el hombre y la naturaleza no se consideran uno como amo y la otra como materia dispuesta al uso indiscriminado, tal como ocurre en la concepción occidental. Más bien, tanto el ser humano como los entes y las fuerzas naturales, e incluso los seres numinosos, forman parte de un mismo drama que los engarza a todos en un destino común, lo cual implica la responsabilidad de cada parte por asumir su obligación. De esta manera, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, el maíz es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se cruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Así, el maíz cobra rostro; más que un *ello*, se transforma en un *tú*, de manera que se establece una relación de cara a un ser vivo —valorado como padre, sustento, vínculo— con los antepasados. Divinidad, naturaleza, seres humanos —vivos y muertos— interactuando juntos en el ciclo del maíz que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos por medio de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de dichas culturas —cohesionadas y diferenciadas— en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación.

Lejos de ser valorado como mercancía inerte, el maíz es el corazón palpitante que irriga vitalidad a esos grupos; además, es incorporado socialmente como parte del pueblo y, como tal, desarrolla sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos y los demás seres naturales que llenan el paisaje, dando como resultado este mundo. Desde esta perspectiva cosmovisional, el mundo es tal como lo conocemos, no porque repita leyes inmutables y eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red, el maíz ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita este drama cósmico.

En el dinamismo cultural de continuos y conflictivos reacomodos sociales, el maíz ha sido una línea que cruza los diferentes momentos históricos que han vivido estas comunidades de origen indígena. Visto, vivido y reverenciado como padre y sustento, vínculo con la tierra y los antepasados, el maíz es un rostro con el que se

interactúa en una relación interpersonal de sumo respeto, postura frente a la cual la relación objetivante propia del mercantilismo contemporáneo resulta sumamente grotesca. Hablamos, pues, de culturas diferentes, con formas distintas de relacionarse con el entorno.

Las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México han sido observadas e interpretadas desde otras lógicas; se trata de comparaciones forzadas entre ellos y un nosotros situado en un contexto diferente y desde perspectivas culturales que les son totalmente extrañas a aquellos. Este tipo de comparaciones atentan contra la originalidad propia de las explicaciones nativas que tratan de dar cuenta de su entorno, la posición que el hombre ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre. Sobra decir que, generalmente, en este tipo de comparaciones lo indígena pierde, pues no se ajusta a los parámetros que los modelos occidentales encuentran satisfactorios.

Por ello, es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido —como grupos específicos—afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, culturalmente muy diferente y empeñado en homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Cuando hablamos de organización interna indígena, se articulan la organización tanto social, como religiosa, y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola (preferentemente del maíz), cargos civiles y religiosos, relaciones sociales y personajes.

En las comparaciones, lo indígena pierde, por no ajustarse a los parámetros de los modelos occidentales

De este modo, esta vivencia religiosa desde la dinámica propia de esas culturas y sus cosmovisiones implica un binomio hombre-maíz que se enmarca en una relación social donde los vecinos no son sólo humanos, sino también entes naturales y personajes sagrados.

Esta "forma integrada" de asumir el cristianismo desde las distintas tradiciones indígenas nos lleva a considerar el problemático concepto de *sincretismo*, al cual consideraremos —siguiendo a Johanna Broda— como "la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición —sobre todo en un contexto multiétnico—. No se trata de un intercambio libre; sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas, han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista".[1]

La naturaleza en la modernidad: de madre a bodega (desacralización y despersonalización)

El proyecto ilustrado con el que inicia el periodo de la Modernidad se caracteriza por un inherente esfuerzo por desmitificar el mundo. Un desencantamiento que se convertiría en un proceso de despojo de todo sentido anclado a cualquier valor no racional. La razón habría de iluminarlo todo y aquellas sombras a disiparse estaban en todo lo irracional, por lo que cualquier concepción mítica fue desvirtuada en aras de la luz racional. Y el mundo, al desmitificarse, también se desacraliza, pierde rostro, se despersonaliza y se convierte en una máquina perfectamente sincronizada, cuya observación cuidadosa puede llevarnos como humanos a sacar el máximo provecho posible, pues podemos adelantarnos a sus movimientos, considerados siempre constantes y calculados. Se pasa así de una relación interpersonal con el entorno a una relación meramente pragmática y utilitaria; la naturaleza deja de ser la madre que sustenta y provee para concebirse como una gigantesca bodega inagotable de todo lo que requiramos para nuestro beneficio. En el caso del ser humano frente a la naturaleza, podemos decir que, de una autopercepción de huésped, se pasa a la concepción de dueño, y eso conlleva un cambio de perspectiva ética en las relacio-

1 Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 93, 2007, p. 73.

nes con los entes naturales que, privados de rostro, son meramente materia inerte a disposición del hombre.

Sin embargo, para el caso de México, aun cuando el proyecto educativo nacional, el sistema político y, en general, las instituciones sociales patrocinadas por el gobierno federal, sean de corte eminentemente moderno, la vivencia de las comunidades rurales, semirrurales e indígenas no está atravesada por esa visión del mundo, y, en mayor o menor medida, conserva visiones tradicionales del entorno que integran al ser humano, a la naturaleza y a lo divino en coordenadas interpretativas muy distantes de la doctrina modernizadora. Dichas comunidades han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante moderno sin ser absorbidas por el remolino; es decir, han podido integrar sus economías locales al modelo capitalista "exterior" sin perder por ello su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla; más bien, conservan sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización.

Tenemos que reconocer que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentan el poder en México no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación y éxito dependen exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Esto implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en determinada nación pueden asumir lo que se les manda, por el mero hecho de que se les ordena. En medio de un mundo globalizado bajo las características propias con que se ha configurado actualmente en lo económico y político, parece que las decisiones de poder responden a "oleajes" internacionales, de tal manera que los proyectos económicos nacionales se ven influenciados por las tendencias operantes en estas redes de interrelación mundializada. Sin embargo, dentro del Estado nacional, la implantación de políticas domésticas para lograr quedar "enganchados" a este "tren del progreso" no son recibidas con la misma convicción por todos los grupos *ad intra*; además, tenemos que reconocer que, en muchos sectores socioculturales del México contemporáneo, no se aplican del todo los principios impuestos desde el exterior hegemónico del Estado, sino que siguen rigiéndose por valores tradicionales que en lo social se expresan por medio de prácticas religiosas populares.

La tierra y la naturaleza como rostros personificados

Lejos de ser un almacén de productos lucrativos, la naturaleza toda es un cúmulo de personajes que comparten el entramado de la historia y la tradición de los grupos culturales ya mencionados.

Con este antecedente, se entiende que en la religiosidad popular pueden encontrarse numerosas expresiones de cariño, respeto y reverencia hacia la tierra, los elementos naturales y el entorno natural que sólo contextualizándolas en la vivencia cultural particular de quienes las practican cobran significado y son fuente de inspiración e invitaciones sugerentes a relacionarse con la naturaleza de otra manera que no sea mercantil.

La idea de "pedir permiso" a la tierra es muy interesante en ese sentido y es una práctica recurrente en diversas regiones del campo mexicano. Se tiene una concepción que implica la noción de que todo cuanto existe tiene dueño y no se puede tomar sin pedírselo. No hay terrenos baldíos o tierras ociosas; todo está resguardado en los espacios silvestres por el dueño del Monte. Si se necesita algo para satisfacer una necesidad, hay que solicitarlo. Esto se entrevera con las festividades católicas, cuando en las fiestas patronales se requiere leña, troncos para los arcos o flores. Tal actitud frente a la naturaleza implica una conciencia de otredad, de que realmente es digna de ser destacada frente a la impía concepción utilitarista moderna. Entre los antiguos mayas, dicha conciencia se expresaba con el término *otzilen*, "lo siento, pero tenía necesidad", utilizado al cazar, pescar o cortar un árbol. Es un humilde reconocimiento de que nuestra presencia en este mundo es intrusiva y conlleva consecuencias en relación con los demás seres que habitan el paisaje. Esta concepción del mundo presente en las diferentes cosmovisiones tradicionales de origen indígena en México supone una posición ética frente al otro (y en esa alteridad queda integrada la otredad no-humana). Implica reconocimiento de la cohabitación en el mundo respecto de los otros seres, así como una actitud de responsabilidad frente a ellos en relación con las propias decisiones vitales.

En la religiosidad popular abundan expresiones de cariño, respeto y reverencia hacia la naturaleza

Ejemplos de esa relación peculiar que acabamos de describir son los siguientes:

- La construcción del arco en la iglesia de Uricho, en Michoacán, para las ánimas en noviembre.
- El palo para la danza de los voladores en Cuetzalan, Puebla, para la fiesta del Niño Dios.
- Las libaciones de pulque para la Madre Tierra, en algunas festividades otomíes en Hidalgo.
- Las disculpas a la tierra antes de molestarla y lastimarla para empezar la siembra en la huasteca veracruzana.
- La danza del Tlaxinqui en las fiestas de los santos en Xalatlaco, donde este personaje representa al guardián del monte y los leñadores le piden permiso para saber qué árboles pueden cortar.

Los demás habitantes del mundo están allí y no pueden ser ignorados o pasados por alto; incluso cuando los usemos para nuestra sobrevivencia, se hace bajo ciertos lineamientos de respeto y devoción, porque este mundo es compartido por los humanos, los naturales y los divinos.

Llaman la atención los rituales y las ofrendas a la lluvia y los aires depositados en los ojos de agua, cuevas, cerros y campos de cultivo, donde se reconoce la interacción humana con los entes naturales y seres sagrados desde estas cosmovisiones. Todas estas expresiones apuntan a una relación interpersonal que rebasa los linderos de la mera convivencia humana, e integra la naturaleza que se manifiesta con diversos rostros y personalidades; pero, al fin y al cabo, en una relación social donde quedan comprendidos como participantes activos de un destino común.

Religiosidad popular campesina de origen indígena

En la vivencia religiosa popular se entrecruzan muchos hilos en un complejo entramado social que involucra factores económicos, sociales, políticos e identitarios; todos confluyen en la práctica religiosa y cohesionan a un grupo social específico en la intimidad de lo local. Sobra decir que la cosmovisión de un grupo social está implicada y, por ende, también su visión ecológica y antropológica en cuanto a la ubi-

cación del hombre en este mundo y de cara a lo divino. En ese sentido, y partiendo de contextos socioculturales plurales y diversos tan complejos como los de México, no podemos ignorar el particular devenir histórico signado por la desigualdad y el menosprecio, en el que las culturas subalternas se han valido de distintas estrategias sociales que les han redituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no sólo dentro de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en un conjunto vecinal. Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella —como la vivencia religiosa y sus rituales, la cosmovisión propia de un pueblo y las redes sociales que se sustentan y refuerzan a partir del trabajo conjunto para convertir en prácticas comunes esas tradiciones— se convierten en auténticas *regiones de refugio*[2] para las culturas locales.

Rituales y ofrendas apuntan a una relación que integra a la naturaleza, con diversos rostros y personalidades

Así entenderemos la religiosidad popular como una vivencia social tradicional que, al practicarse, cohesiona al grupo social que la genera, reforzando su cosmovisión, redes sociales e identidad colectiva local,[3] confrontándose con un grupo social mayor y homogéneo con el que no se identifica plenamente o, en otras palabras, como una dinámica intercultural históricamente configurada desde la intimidad local, vivida siempre en relación (con mayor o menor grado de tensión) con las instancias de la oficialidad. De este modo, el concepto de *religiosidad popular,* entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, nos lleva a comprender la lógica cultural interna de las comunidades que la sustentan.

---

2 *Cfr.* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica,* México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1967.

3 Identidad entendida como proceso incesante de identificación (*Vid.* José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992), lo cual implica un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan el ámbito de lo meramente local y focalizado.

En su obra *Entre los naguales y los santos* (1998), Félix Báez-Jorge aporta una sugerente interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa* que los frailes pretendían, ni de una máscara de cristianismo que los indios usaron para ocultar su religión prehispánica y preservarla inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos *refuncionalización* y *reelaboración simbólica* en un contexto social e histórico determinado. Esta visión permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición de la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso y, por el otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

La prácticas religiosas populares implican un posicionamiento frente grupos hegemónicos

El concepto de *religiosidad popular,* entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, nos lleva a comprender la lógica cultural interna de las comunidades que la sustentan. Así, hablar de *religiosidad popular* en este sentido no es un término peyorativo. No sugiero verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y mala copia local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. Las prácticas religiosas populares no son un simplismo; son una opción social, pues implican un posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en esos contextos culturales.

Entonces, al tratar la religiosidad popular en las comunidades campesinas de origen indígena en México, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación que los propios indígenas hicieron tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos

formulados en su cosmovisión y vividos socialmente por medio de sus rituales. El sincretismo resultante parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero "corta y pega" de aspectos cristianos, por un lado, e indígenas, por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la Conquista y posterior colonización es complejo por cómo se desarrolló, gradualmente y con muchas estrategias y contradicciones, tanto por parte de los indígenas, como de los españoles, para sacar el mejor provecho a la situación; estrategias que, al aplicarse, fueron delineando el perfil del indígena durante la Colonia. Al terminarse el periodo colonial y cuando los diferentes países latinoamericanos empezaron su vida independiente, la reestructuración social dentro de éstos marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y resistir a los embates consecuentes frente a los mestizos, que ya se habían perfilado como la clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual es diferente de la del pasado, ya sea que remontemos ésta a lo prehispánico, lo colonial o primeros años de independencia; sin embargo, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales, reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado como denominador común a lo largo de su historia la agricultura, predominantemente del maíz, por lo que la mayor parte de sus rituales ha estado orientada a propiciar la actividad y conseguir un buen fin para el ciclo agrícola.

Ahora podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia.

En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como los santos, la Virgen, Cristo y la cruz, se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que sólo se valoran en ese contexto agrícola. Según Báez-Jorge, "se entienden como mediaciones simbólicas entre la

vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales".[4]

Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. En esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no indígena. En esos procesos no debe perderse de vista la transformación gradual, dinámica y creativa donde los propios indígenas son protagonistas. No estamos refiriéndonos a sustituciones descontextualizadas, sino a transformaciones creativas en un entorno histórico concreto. De nuevo, cabe citar a Félix Báez en una reflexión de índole general:

> No obstante, en esos procesos de incorporación [o reinterpretación] espontánea o planeada, debe subrayarse el movimiento de transformación creadora [no de mera sustitución] que dará lugar a la configuración de los nuevos cultos. Tonantzin no se convierte simplemente en Nuestra Señora de Guadalupe; los atributos de Pachamama no se incorporan linealmente al ámbito numinoso de la advocación de Copacabana; la Virgen de la Caridad del Cobre no asume de manera simplista los oficios de Ochún. En cada caso, tal como se ha detallado, se operó un dilatado proceso de síntesis tolerado, cuando no alentado por la jerarquía. Este movimiento dialéctico tiene definidos perfiles históricos; forma parte de tramados sociales, conjuga múltiples variables toda vez que comprende una realidad mucho más vasta que la que corresponde a la vida religiosa.[5]

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino un proceso dinámico y creativo de reformulaciones. Sin embargo, hay que señalar que, al hablar de reformulaciones de antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos al sistema religioso estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues éste fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente

---

4 Félix Báez-Jorge, *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994, p. 159.

5 *Ibidem,* p. 162.

al consumarse la Conquista. Más bien, nos referimos a los cultos locales de comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias. Valga la siguiente observación de Luis Millones en relación con la experiencia de Perú: "Una vez organizada, la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio, se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados".[6]

La religiosidad indígena actual es resultado de un proceso dinámico y creativo de reformulaciones

Es evidente que la manera como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos fue —y continúa siendo— muy creativa, por lo cual lograron integrar en su cosmovisión a nuevos personajes numinosos, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde con sus necesidades; eso trajo como resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la Iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y fines.

Parte de este proceso puede entenderse si se considera que, desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los primeros tratarían de llenar desde su perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. De nuevo, recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

> Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las

[6] Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997, p. 13.

> tradiciones locales [muchas de origen precolombino] terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono [...] Al carecer de la voz oficial de la Iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer" de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.[7]

Lo anterior no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente. En el supuesto de que sí lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su manera de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de la ignorancia o la terquedad de los indios (como suelen verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió —y todavía— a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es producto de la generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico donde hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, la cual chocó con los presupuestos de los españoles y fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante el periodo colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo elementos específicos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces sólo en forma, aunque no en contenidos. Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge: "Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o

[7] *Ibidem,* pp. 74-75.

como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas”.[8]

Compartimos así la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos clave del repertorio cultural hispánico”.[9] Por su parte, Félix Báez indica:

> La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del “atraso” de los pueblos indios o de su pertenencia a “comunidades folks”. Se abordan como manifestaciones ideológicas [conscientes e inconscientes] de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones.[10]

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, que se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura depende de las vivencias históricas concretas de determinada comunidad.

Entonces, en la religiosidad popular encontraremos las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo reinterpretadas y reformuladas. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica en una síntesis operante que sólo en aquellos contextos regionales comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos. De esta manera, las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indí-

---

8 F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas: Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000, p. 381.

9 Tristan Platt, *Los guerreros de Cristo*, Bolivia, ASUR y Plural, 1996, p. 21.

10 F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas…,* p. 47.

gena fueron reinterpretadas según la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como nuevas entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter sobrenatural que, definitivamente, no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana.

En esos pueblos, el maíz es un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener; pero la tierra no como algo que se posee o comercializa, sino como la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes de los parámetros culturales occidentales. Funcionan bajo otra lógica cultural, en la que el entorno natural —tanto entes como fuerzas—, los divinos y los humanos —vivos y muertos—[11] interactúan para el buen funcionamiento del cosmos.

No podemos omitir el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño: no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje poco a poco en las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates sufridos en cada momento de su historia. En ese sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo ha sido el cultivo del maíz y el complejo cosmovisional que gira alrededor de su práctica agrícola.

Calendario agrícola y fiestas religiosas: nexos profundos de continuidad histórica y cosmovisional

En consonancia con lo tratado anteriormente, resultan muy sugerentes los trabajos de Johanna Broda (1991, 1996, 1997, 2001 a y b, 2005) respecto del calendario de ciclo agrícola y las festividades de las que da cuenta, en una revisión histórica, tanto del periodo prehispánico (para el caso de los mexicas), como en el periodo colonial y hasta nuestros días (a partir del análisis de datos etnográficos contemporáneos). De acuerdo con el aporte de la autora, el ciclo festivo-religioso

[11] Respecto de esta concepción de que los muertos son partícipes de las labores comunitarias y vida social, consultar los trabajos de Catharine Good (1988, 1994, 1996, 2001).

que acompaña al ciclo agrícola del maíz privilegia ciertas fechas que sólo pueden valorarse en un contexto agrícola y que corresponden a momentos críticos en el desarrollo del cultivo: siembra, crecimiento y cosecha. A continuación, desglosaremos esta propuesta interpretativa.

Podemos apuntar que una de las culturas prehispánicas más ampliamente documentada por los colonizadores desde la época inmediatamente posterior a la Conquista fue la de los mexicas. En su cultura, ellos lograron hacer realidad una síntesis que combinaba cosmovisión y percepción de la naturaleza, con base en una cuidadosa observación de ésta, la cual se expresó por medio de un rico conjunto de fiestas celebradas a lo largo del año. Cabe destacar que entre los mexicas había diferentes calendarios de distinta duración y utilidad, pero que operaban de manera conjunta.[12] Así, tenemos el *Tonalpohualli*, con una duración de 260 días, formado por 20 signos de días y 13 numerales; al combinar los signos y los días, ninguna combinación se repite, sino hasta después de 260 días. El *Xíhuitl* o calendario solar, con una duración de 365 días, formado con la combinación de 18 meses de 20 días cada uno, más cinco días "inútiles" o "aciagos". El *Xiuhmolpilli* era un periodo de 52 años con un evento astronómico que lo corroboraba: la culminación de las Pléyades por el cenit a medianoche. El *Huehuetilliztli*, "una vejez", con un periodo de 104 años (dos *Xiuhmolpilli*). En la culminación de este periodo de tiempo, coincidían en

El maíz es un vínculo con la tierra, pero ésta no como algo que se posee, sino como madre que sostiene

[12] La articulación de estos calendarios resulta significativa, pues eran sociedades estratificadas socialmente cuya base económica era la agricultura. Si consideramos que los ciclos de siembra y cosecha se marcan de acuerdo con las estaciones de lluvia y de secas, que pueden ser previstas en el calendario solar de 365 días, y recordamos que, en realidad, el año dura 365.25 días, podemos darnos cuenta de que el error acumulado en este calendario resulta altamente crítico para una élite que legitima su poder en la aparente manipulación de los fenómenos astronómicos y atmosféricos. La articulación de los diferentes calendarios permitía corregir el error acumulado y anclar el tiempo en el espacio por medio de la observación de los astros desde puntos fijos en el paisaje.

su punto inicial el *Tonalpohualli*, el *Xíhuitl* y la revolución sinódica de Venus,[13] de acuerdo con la siguiente equivalencia de ciclos:

1 *Huehuetilliztli*= 146 *Tonalpohualli*
104 *Xíhuitl*
65 Revoluciones sinódicas de Venus
2 *Xiuhmolpilli* (corroborados cada uno por la culminación de las
Pléyades por el cenit a medianoche)

Dejando a un lado la cuestión calendárica, podemos señalar que el culto del estado mexica implicaba la participación activa de la población y reflejaba la estratificación social existente, por lo que fue una importante expresión ideológica donde sacerdotes y gobernantes tenían un papel activo.

En el culto mexica podían distinguirse tres grupos de fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y del maíz, tal como ha referido Johanna Broda en repetidas ocasiones. El primero era en el ciclo de la estación seca, que consistía en sacrificios de niños en los cerros. En este periodo caía la fiesta de *Atlcahualo*.[14] Los niños eran seres pequeños al igual que los *tlaloque*.[15] Estos sacrificios se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres, y por medio de ellos obtenían la lluvia y, en consecuencia, el maíz.

El segundo grupo de fiestas era la siembra en *Huey tozoztli*,[16] seguida después de 40 días por la fiesta del maíz tierno y las precipitaciones pluviales en *Etzalcualiztli*[17]

---

13 La revolución sinódica de un astro es el tiempo que tarda en volver a un punto fijo de observación, después de recorrer la elipse de su órbita. El planeta Venus, por ejemplo, tiene una duración de 583.92 días; por convención: 584 días.

14 Fiesta del primer mes mexica; significa “detención del agua” y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 26 de febrero al 16 de marzo.

15 Seres pequeños y traviesos, ayudantes de Tláloc, dios de la lluvia.

16 Fiesta del cuarto mes mexica; significa “gran velación” y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 26 de abril al 15 de mayo.

17 Fiesta del sexto mes mexica; significa “comida de maíz y frijol” y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 5 al 24 de junio.

y por la fiesta del agua salada del mar en *Tecuilhuitontli*.[18] Esta última es interesante por el complejo simbólico del mar como un lugar de suprema fertilidad.

El tercer grupo de fiestas era la cosecha y el inicio de la estación seca, lo cual se celebraba mediante el culto a los cerros y dioses del pulque en la fiesta de *Tepeíhuitl*,[19]repetida 60 días después en *Atemoztli*,[20]donde también se rendía culto a las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos.

Broda señala que estas celebraciones se interrumpieron abruptamente en la Conquista, pero aún puede observarse cierta continuidad de ellas en las comunidades nahuas de hoy. Un ejemplo sobresaliente de ellas es la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), que se celebra en las comunidades indígenas de forma muy original que denota su cosmovisión, pues en esa fecha (coincidente con la antigua fiesta de *Huey tozoztli*) se implora la fertilidad. Se realizan cultos en los cerros y se consagra el maíz para la siembra, al igual que los pozos y manantiales. El papel de los graniceros corrobora la continuidad de la cosmovisión mesoamericana; estos especialistas en el tiempo hacen rituales en las montañas y cerros para atraer la lluvia en dos fechas específicas: el día de la Santa Cruz y el 4 de noviembre, al terminar la estación de lluvias, hecho que lo relaciona con la cosecha y los muertos. Entre las fiestas del año, había cuatro claves:

- *Atlcahualo* (12 de febrero). Inicio del ciclo agrícola.
- *Huey tozoztli* (30 de abril). Siembra.
- *Tlaxochimaco* (13 de agosto). Apogeo de las lluvias y crecimiento del maíz.
- *Tepeílhuitl* (30 de octubre). Cosecha.

---

18 Fiesta del séptimo mes mexica; significa "pequeña fiesta de los señores" y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 25 de junio al 15 de julio.

19 Fiesta del décimo tercero mes mexica; significa "fiesta del monte" y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 23 de octubre al 11 de noviembre.

20 Fiesta del décimo sexto mes mexica; significa "descenso de las aguas" y su correspondencia aproximada con el calendario gregoriano es del 22 de diciembre al 10 de enero.

Se hace evidente —afirma Broda— que esas cuatro fechas coinciden a partir del periodo colonial con las siguientes fiestas cristianas:

- 2 de febrero. Candelaria.
- 3 de mayo. Fiesta de la Santa Cruz.
- 15 de agosto. La Asunción.
- 2 de noviembre. Muertos.

En esas fechas, en las comunidades indígenas se pueden apreciar muchos elementos sincréticos con el santoral católico; sin embargo, tienen un origen prehispánico. Puesto que se basan en los ciclos climáticos y agrícolas, han mantenido su funcionalidad incluso después de la Conquista y puesto que las comunidades indígenas son principalmente campesinas, las han conservado, reelaborándolas e incorporando los nuevos elementos, así como refuncionalizando los ritos, para conservar su cosmovisión en medio de las agresiones externas que han sufrido. En este proceso histórico, el maíz ha sido protagonista y eje en la configuración social de estos pueblos, como Padre y Sustento.

Datos etnográficos contemporáneos

Desde los aportes de la etnografía contemporánea, estos presupuestos teóricos cobran forma definitiva. En primer lugar, menciono los sugerentes datos de campo que recopiló Catharine Good Eshelman[21] durante los setenta y los noventa entre los nahuas de la región del Balsas, en Guerrero. En sus reportes publicados queda claro que, en la cosmovisión nahua de dicha zona, los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad ni, por tanto, cesar los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Entonces, los muertos trabajan desde sus nuevas posibilidades, pues donde se encuentran hacen comunidad con los otros muertos y participan labrando, limpiando y cosechando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

[21] Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

Las descripciones de Good relatan que, cuando alguien muere, se le presentan numerosas ofrendas para que, cuando llegue a su lugar, lleve obsequios para las demás almas; con ello, las almas se sentirán felices y señalarán al recién llegado sus nuevas obligaciones, como implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas son libres, ya no tienen el peso de sus cuerpos, y por eso son ligeras; no sólo materialmente, sino también en un sentido simbólico-profundo. Los vivos tienen *tlahtlacolli* = pecado, pero no como lo entienden los cristianos; más bien, se considera como una deuda con la tierra que nos da de comer, y por la cual nosotros hemos de dar de comer a ésta. En suma, los muertos ya no comen la tierra y, con sus cadáveres, ya le han dado de comer; por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. El vínculo entre la tierra y las personas pasa por la mediación del maíz consumido. En este sentido, cabe señalar que los niños muertos antes de comer maíz nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo que son todavía más ágiles, ligeros y privilegiados en el otro mundo; así, estas almitas inocentes son especialmente eficaces para fungir como intermediadoras entre las necesidades de los vivos y las posibilidades supramundanas de los entes divinos.

Morir es partir a otro lado como alma, sin dejar de ser parte de la comunidad: no cesan sus derechos ni obligaciones

Se entiende que el muerto no está separado de su comunidad y que todavía participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

En cuanto a la reciprocidad entre vivos y muertos, los primeros tienen la obligación de proporcionar alimento a éstos por medio de las ofrendas de notable exuberancia, sobre todo en Día de Muertos y en las celebraciones en torno a quien falleció. El muerto consume sólo los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año; los vivos, a su vez, participan del convite al consumir la comida cuyos aromas tomaron sus muertos. Como las almas son etéreas y se considera que sólo consumen los aromas y las esencias, es imprescindible que los alimentos ofrecidos a los muertos contengan muchos condimentos, como chile, hierbas de olor, epazote,

laurel, piloncillo, canela, café, vainilla y demás. Por la misma razón, el camino de regreso del más allá hacia la casa en el más acá, se marca con flores muy aromáticas, como el cempoalxóchitl y el pericón.

Si los vivos ofrendan a los muertos, éstos son benévolos, es decir, corresponden y cumplen sus obligaciones, lo cual crea un ambiente de prosperidad y bienestar general. Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del trabajo conjunto entre vivos y muertos. Abandonar un alma puede causar desgracias, pues no colaborará en el beneficio del ciclo agrícola. No obstante, sí se concibe la existencia de almas abandonadas; al respecto, Good refiere que en Ameyaltepec, Guerrero, el 2 de noviembre se coloca una ofrenda dedicada a dichas almas, con lo cual aumenta el círculo de muertos que trabajan para el bienestar de los vivos y, en consecuencia, el capital social en esferas inmateriales.

El camino de regreso del más allá hacia casa se marca con flores aromáticas, como el cempoalxóchitl

Hay que señalar que, en los cultos a los muertos, no se pueden ofrendar gallinas de criadero porque ya se alimentaron con otras cosas que no son maíz, y eso rompe el vínculo con la tierra. En cambio, los animales caseros, alimentados con maíz cosechado en el pueblo, conservan ese vínculo con la tierra y son adecuados para la ofrenda a los muertos. Mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella reproduce el grupo cultural indígena a lo largo de la historia.

En mayo de 2004, asistí a la fiesta de la Santa Cruz, en Acatlán, Guerrero. El acontecimiento central de dicha festividad nahua fue la subida al cerro el 2 de mayo, donde se adornaron tres cruces con collares de cempoalxóchitl, frutas, flores, velas. Allí, al pie de la Cruz, se ofrendan los gallos que se sacrificarán y consumirán en la comida principal. Dichos gallos “están puros” —según las palabras que el propio pueblo usa—; su pureza radica en “no conocer gallina” desde unas semanas atrás y, principalmente, porque durante todo el año fueron alimentados sólo con maíz de temporal sembrado y cosechado en Acatlán.

En otra población nahua, Xalatlaco, Estado de México, el periodo abundante en fiestas coincide con el ciclo agrícola del maíz, es decir, de mayo a noviembre, aproximadamente.[22] En esa época, se celebra a una serie de santos católicos: san Isidro Labrador (15 de mayo), san Juan Bautista (24 de junio), la Asunción (15 de agosto), san Bartolomé (24 agosto), san Agustín (28 de agosto), santa Teresa (15 de octubre) y san Rafael (24 de octubre).

En grandes rasgos, en mayo (san Isidro Labrador) se prepara la tierra y las semillas; es el culmen de la estación seca y ritualmente es un periodo de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. La fiesta de san Juan Bautista, en junio, se ubica en el inicio del temporal, por lo que, cuando se retrasan las lluvias, es de petición del agua; mientras que, cuando la estación comienza "temprano" —en mayo—, es de petición de las "buenas aguas" y "alejamiento del granizo". Las fiestas de los santos, en agosto (la virgen de la Asunción, san Bartolomé Apóstol y san Agustín), se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso, hay elotes, pero aún no maduran lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente, las fiestas de octubre (santa Teresa y san Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, las cuales, ritualmente, están siempre unidas a las fiestas de muertos en noviembre.

Conclusión

Según hemos mencionado, en este tipo de comunidades, socialmente el maíz se considera parte del pueblo; como tal, desempeña sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, que se engarzan con las del ser humano, los entes divinos y los demás seres naturales que conforman el paisaje de este mundo.

Con todo lo expuesto hasta este punto, interesa llamar la atención del lector para que considere la diferencia de las culturas indígenas en relación con la cultura nacional hegemónica. Los miembros de las culturas indígenas que se desarrollaron desde la época prehispánica en continua interacción en el territorio que hoy es México,

[22] *Cfr.* R. A. Gómez Arzapalo, "Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004.

después de la Conquista, fueron vistos como indios y sus diferencias respecto de los españoles se catalogaron como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que todo lo que no encontró un correlato o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería, errores y mentiras o, en el mejor de los casos, en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, requerimos enfoques de otro tipo que permitan una interpretación, donde el *otro* —no considerado en la historia "oficial"— no sea visto como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

Hablamos de culturas diferentes con formas distintas de relacionarse con el entorno. Por consiguiente, con justa razón, podemos señalar un *rostro negado del maíz* que ha sido eclipsado por la visión utilitaria y mercantilista del occidente contemporáneo, una sistemática negación a la posibilidad de una alteridad cultural que sigue viva y pulsante hasta nuestros días.

Bibliografía

Aguado, José Carlos y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica,* México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1967.

Báez-Jorge, Félix,*La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

———— *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

———— *Los oficios de las diosas: Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé

(eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

———— "Paisajes rituales del Altiplano Central", *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, 1996.

———— "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, pp. 49- 90.

———— "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 15-45.

———— "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 165-238.

———— "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005.

———— "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, núm. 93, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, pp. 68-77.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular* (tesis), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004.

Good, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

———— "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco,* vol. 1, núm. 2, Nueva Época, 1994, pp. 139-153.

———— "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 26, 1996.

———— "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge

(coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 239-297.

———— "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Fundación El Monte, 1997.

Platt, Tristan, *Los guerreros de Cristo*, Bolivia, ASUR y Plural, 1996.

La cultura del maíz como apropiación del sentido de la vida

Gustavo Alberto Ruiz Muñoz *

Mucho papel y tinta se han utilizado para describir, analizar, loar, dibujar y hasta denostar al maíz desde tiempos muy antiguos en México y fuera del país. Una somera revisión de lo escrito sobre el tema a partir del siglo XVI, cuando Europa lo descubrió, hasta la actualidad, nos sugiere la extraordinaria riqueza de esta literatura que ha dejado su huella en México, pero también en el mundo.[1] En los últimos decenios su estudio ha adquirido un valor fundamental no sólo en la academia, sino también en consideraciones más amplias sobre la vida cotidiana del hombre moderno. Como bien cultural e histórico, la cultura del maíz ha permanecido a lo largo del tiempo; prueba de ello es la existencia permanente de expresiones artísticas, culinarias y festivales —entre muchas otras formas de las relaciones hombre-maíz— en el México contemporáneo.

---

1 Teresa Rojas e Ignacio Gutiérrez, *Letras y huellas del maíz: del siglo XVI a 1914,* México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, Juan Pablos Editor, 2016, p. 13.

* Universidad Intercontinental, México.

Hombres y mujeres siempre han estado en continua búsqueda de un referente que dé sentido a la vida, el fundamento de su origen y existencia. El individualismo que aqueja los tiempos presentes es resultado de la pérdida de sentido y de referente concretos, pues estamos inmersos en un mundo cada vez más volátil, efímero y disperso. En su generalidad, la vida es un constante estar y no estar, porque el tiempo y el espacio carecen cada vez más de un referente que sitúe al hombre moderno en un ámbito concreto y permanente. Ante tal circunstancia, en el caso de México es válido plantear la cultura del maíz como matriz cultural e histórica que da algunas respuestas fundamentales a los problemas contemporáneos y existenciales señalados; esto es evidente en la constante y continua relación del hombre y la mujer con el maíz en sus diversos espacios sociales, culturales, políticos y económicos de la vida cotidiana. Es más, la cultura material del maíz ha contribuido a plasmar una parte esencial de la identidad cultural desde la época prehispánica hasta nuestros días.

La filosofía no es ajena a esto, pues ha dado cuenta del origen y sentido del hombre y de su mundo a lo largo de la historia. Cuando hablamos de filosofía, debemos situarnos en un contexto cultural concreto. En términos generales, esta área del conocimiento siempre se ha preguntado por la razón constitutiva del hombre en relación con el mundo en una sociedad concreta. Por consiguiente, el tema de la cultura del maíz como dador de sentido debe abordarse desde una filosofía de la cultura, entendiendo ésta a partir del estudio del hombre

y su hacer, inserto en un espacio y tiempo. Otro significado consiste en ver a la filosofía como "una expresión espiritual del hombre", como "una cosmovisión del mundo", trabajada durante años a finales del siglo XIX y principios del XX, por Wilhelm Dilthey.[2]

El sentido de la vida es producto del hacer y del ser del hombre en un contexto de la cultura del maíz y la visión del mundo que ha dado pie a múltiples formas de vivir y celebrar el maíz. Si hablamos del sentido de la vida, la interrogante a la que se debe responder es, precisamente, cuál es el sentido de la vida del hombre. En el contexto de la cultura del maíz, se trata de hablar de la relación directa, inter e intrapersonal del hombre con el maíz. En un contexto antropológico, desde el cual se inserta la cuestión fundamental de la relación e interdependencia del hombre con el maíz, no hay duda de que en México es fundamental considerar la importancia de los productos culturales de esta sociedad en su contexto agrícola.

El objeto material de la antropología filosófica consiste, en buena medida, en entender al "animal cultural" u hombre real. A partir de esa aprehensión, la reflexión sobre el hombre da un viraje significativo. No se trata ya de una ideación, de un pensamiento metafísico, sino de que, al asumir la simbiosis de lo biológico y lo cultural, la antropología filosófica se convierte en una disciplina que nada tiene que ver con esa otra clase de reflexión aparentemente tan cercana —aunque su conocimiento resulte al efecto imprescindible—, como es la filosofía antropológica o filosofía del hombre.[3] El que el hombre sea biología no significa que se agote en ella. También es un dato igualmente real y con el que, por lo tanto, hemos de contar; es proyecto, es una constante posibilidad de crear nuevas formas culturales. "El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive sólo

> *El objeto material de la antropología filosófica consiste en entender al "animal cultural" u hombre real*

---

2 Raúl Trejo, *Filosofía de los pueblos originarios,* México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2019, p. 7.

3 Manuel Sánchez, "El hombre como 'ser proyecto', objeto formal de la antropología filosófica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, núm. 1, 1996, pp. 486-487.

en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo; forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana".[4] La manera como recibe y percibe lo que le rodea lo significará por medio de acciones dotadas de simbolismos. A diferencia del resto de los animales, el hombre no se enfrenta inmediatamente a la realidad; así, como menciona Cassirer, dicha realidad física es interpretada y, por tanto, habla de un universo simbólico.

Como animal simbólico, el hombre es capaz de conocer, interpretar, representar y dotar de sentido su mundo. Esta capacidad como animal simbólico va más allá de la simple presencia y relación con el objeto; la acción activa del hombre hace posible dotar de sentido al objeto y, así, establecer una relación distinta con él. La acción del hombre y su relación con el mundo abre una nueva manera de expresarlo y entenderlo, en cuanto cada una de sus acciones están constituidas con base en su ser social. El hombre se organiza a partir de símbolos que integran un sistema diverso de ideas y conceptos que orientan los distintos ámbitos de la cultura. Conocer es la facultad del ser humano que le permite aprender, conceptualizar, interpretar, organizar y dotar de sentido a su entorno. Esto se logra mediante procesos fisiológicos y psíquicos en los que intervienen la observación, las sensaciones, las percepciones, las emociones, la memoria, la abstracción, el razonamiento, la valoración y el juicio, pues brindan al individuo la posibilidad de actuar sobre sí mismo, de relacionarse con otros y modificar intencionalmente aquello que lo rodea.[5]

Como animal simbólico, el hombre es capaz de conocer, interpretar, representar y dotar de sentido su mundo

La noción de *símbolo* es el elemento clave de la filosofía de la cultura de Cassirer, guía fundamental para los temas que aquí planteamos. Ahora bien, los símbolos forman parte del mundo humano del sentido; únicamente son designadores de un

[4] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 58.

[5] Maya Pérez, "¿Qué se entiende por saberes campesinos?", en Carmen Morales Valderrama (coord.), *Respuesta acerca del maíz. La voz de 72 autores*, tomo I, México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021, p. 127.

valor funcional. No son rígidos e inamovibles, sino que gozan de una cierta flexibilidad, aunque no son arbitrarios. El símbolo constituye la específica producción del espíritu. Por ello, Cassirer afirma que "es la fuerza de este engendrar [del espíritu] la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en contenido simbólico. En éste, la imagen ha dejado de ser algo recibido desde fuera, se ha convertido en algo conformado desde dentro, en el que rige un principio fundamental de configuración libre".[6] El símbolo como entidad es el vínculo entre lo sagrado y lo profano, es decir, entre los diferentes estados y estratos de lo natural con lo sagrado. La relación del símbolo con su cultura forma un mundo, donde las formas incorporadas adquieren un diferente estatuto ontológico. El símbolo expresa siempre las cosas y su individualidad, y nuestra relación con ellas; diríase que hace una distinción existencial.[7]

La función simbólica es una capacidad exclusiva y específica de la conciencia humana

La función simbólica —la creación de símbolos— es una capacidad exclusiva y específica de la conciencia humana que consiste en la transformación de un contenido individual sensible que, sin dejar de ser tal, adquiere el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia.[8] Cada forma simbólica —como la ciencia, el arte y el lenguaje, por ejemplo— significa una nueva revelación que brota del interior al exterior, una nueva "síntesis de mundo y espíritu".

Desde el punto de vista de Cassirer, las formas simbólicas están presentes en la cultura y por medio de ellas obtenemos un conocimiento profundo de nuestra cultura y de la cultura, en general. El estudio del hombre inserto en una o en la cultura es posible gracias al pensamiento de las formas simbólicas. Ellas también posibilitan el estudio de la identidad cultural del maíz en México, pues son expresiones diversas en las que se manifiesta el complejo ideológico del maíz, y su acervo cultural. Esas formas simbólicas son el mito, el lenguaje, la religión, la ciencia y el arte. Ahora bien,

6 E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 165.
7 Patricia Villegas, *Poesía y Filosofía,* México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 54.
8 E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 56.

la paradoja que aquí se plantea es que, en parte, el hombre crea símbolos fundamentales a partir de su reflexión sobre ciertos elementos claves de su vida material —como el maíz— y los usa para su transformación artística o religiosa. De allí que, desde épocas muy antiguas, los mexicanos han elaborado un mundo de símbolos de la materia del maíz en diversos planos.

Cassirer se refiere a la cultura como el “sistema de las formas simbólicas”, “la unidad funcional o red de actividades simbólicas” o el “sistema funcional de las creaciones del espíritu”. En cuanto ámbito humano, la cultura no se considera una realidad substancial ni un sistema mecánico compuesto por piezas que gozan de cierta autonomía, sino que se parece más a un “campo magnético”, constituido por el conjunto de relaciones entre los elementos que lo integran.[9] Además de las artes y las letras, la cultura engloba los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.[10] Desde este enfoque, es posible afirmar que la cultura milenaria del maíz expresa el sistema de símbolos que el hombre de la época prehispánica ha creado y que el campesino indígena ha configurado a lo largo del tiempo, mediante la reinterpretación constante de la cultura del maíz. El maíz no sólo tiene un valor alimentario, como se considera en la época actual; este grano ha sido y es fundamental en la cultura y en la vida material en México, pues se ha representado en el lenguaje, el arte, la cosmovisión y la religión desde la época prehispánica hasta nuestros días. Así, es posible considerar un elemento de la vida material como fundamento de nuestra cultura y que da sentido al hombre en su estar en el mundo.

El mito se constituye como una explicación objetiva del origen del hombre y de la cultura

De esta manera, el mundo de la cultura es el sistema de las formas de la expresión del espíritu y de la comprensión del mundo. La cultura es la progresiva objetivación de nuestra experiencia humana: la objetivación de nuestros sentimien-

---

9 E. Cassirer, *The Logic of Humanities*, New Haven, Yale University Press, 1974, p. 7.

10 León Olivé, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 41.

tos, emociones, intuiciones, impresiones, pensamientos e ideas. En un sentido más amplio, León Olivé, en su obra *Multiculturalismo y Pluralismo,* afirma que la cultura puede considerarse como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social.

La relación entre filosofía y mito permite argumentar la importancia y validez objetiva del mito como realidad. Es decir, más allá de una narración, el mito se constituye como una explicación objetiva del origen del hombre y de la cultura; en consecuencia, se recurre al mito como explicación de los orígenes de la cultura del maíz y del tipo de hombre que la ha creado. En este punto, Cassirer señala que el auténtico mito no empieza ahí donde la intuición del universo toma la forma de imágenes determinadas, de figuras de demonios y dioses, sino donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo.

En los mitos mesoamericanos del altiplano, narraciones como la del códice Chimalpopoca en los *Anales de Cuauhtitlan* describen cómo los hombres obtuvieron las semillas de maíz asociadas con dos hormigas: una negra, que simbolizaba a Quetzalcóatl, y la otra roja, que podría referirse a Cintéotl, el dios joven del maíz, pintado como mazorca en los murales policromados de Cacaxtla. En contextos mayas, también se halla la representación de este joven; por ejemplo, en la tapa de la tumba de Pakal, gobernante de Palenque, y en una escena pintada en un plato donde surge el dios joven del maíz.[11] Para los mesoamericanos, el ser humano estaba hecho de maíz. En el *Popol Vuh,* se dice que de "maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne, de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres".[12] De esta manera, la correspondencia del maíz y la humanidad han sido el referente general de la conceptualización del mundo en Mesoamérica y en los pueblos de origen prehispánico. Con base en ello, es posible apreciar no sólo la trascendencia del maíz en la cosmovisión, sino también —como parte de un entramado cultural más amplio— cierta continuidad de aspectos relativos a distintas formas de conocimiento —económico, religioso,

11 Francisco Rivas, "¿Cuáles son las representaciones del maíz en las esculturas?", en C. Morales Valderrama (coord.), *op. cit.*, tomo II, p. 35.

12 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (trad. de Adrián Recinos), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

social e ideológico—, a pesar de las profundas transformaciones ocurridas desde el siglo xvi.[13]

El mito fundacional del maíz que da sentido y razón de ser a las acciones y actitudes de una sociedad se contrasta con el mito del libre mercado, si bien en este último su acepción es peyorativa, pues se entiende como mentira o engaño.[14] El maíz y el hombre refieren a una sociedad agrícola, construida, entendida y significada a partir de los vínculos del segundo con el primero. La cultura del maíz es producto de un proceso de larga duración que va más allá no sólo del tiempo, sino también de las nuevas formas creativas que tejen y vinculan esta relación clara, precisa y constante. Asimismo, es el resultado de un proceso que ha permeado y trascendido las fronteras de su centro de origen y domesticación. La historia y las diversas culturas en torno al cultivo del maíz dan cuenta de la identidad y de la diversidad de los productos culturales que han surgido y siguen haciéndose patentes de diversas maneras en nuestra sociedad.

La religión mesoamericana —basada, en buena medida, en el cultivo del maíz— creó un sustrato cultural, ideológico y espiritual que se materializó en formas y actos públicos diversos. En todo el mundo, el ciclo agrícola se rodea de actos religiosos dirigidos a aumentar los poderes de la fertilidad, lo cual se evidencia en varias fiestas; en particular, los momentos de la siembra y la cosecha son marcados por los sacrificios. Las propias semillas pasan por una forma de muerte sacrificial, tal como lo experimentan las plantas al final de la estación de crecimiento. La recolección de los primeros frutos y la de los últimos manojos de cereales de los campos también es ocasión especial de festivales y ceremonias religiosas.[15] Nosotros comemos la tierra y ella, a su vez, nos come. Los humanos comen la tierra por medio del maíz que la tierra nutre y los humanos reciben la fuerza por medio del grano.[16]

---

13 Beatriz Albores, "Introducción a la cosmovisión del centro de México", en C. Morales Valderrama (coord.), *op. cit.*, tomo III, p. 19.

14 José Antonio Gómez *Maíz, axis mundi: maíz y sustentabilidad*, México, Juan Pablos Editor, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2011, p. 17.

15 Yolotl González, *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana de Estudios de las Religiones, Plaza y Valdés, 2001, p. 11.

16 Félix Báez-Jorge, "Quetzalcóatl: puentes simbólicos y legados etnográficos", *Destiempos,* México, núm. 15, 2008, pp. 11-12.

Asimismo, se da una "simbiosis" que muestra que hombre y maíz tienen una relación en principio biológica, pero que trasciende a lo cultural. *Biológica*, porque ambos entes comparten el mismo proceso evolutivo orgánico de la vida y de la muerte, y *cultural*, porque a través de la actividad reflexiva y emotiva, el hombre transforma y dota de sentido a la naturaleza. Así, conceptos como la *vida* y la *muerte* cobran un sentido distinto para la sociedad.

En la simbiosis hombre-maíz, el segundo ha perdido sus elementos de dispersión natural, de suerte que sólo puede reproducirse por el ritual cíclico de siembra que el mesoamericano realiza cada primavera, desde hace más de cinco mil años. Bajo el sistema de cultivo prehispánico de la milpa, el maíz no sólo se ha constituido como el alimento básico que nutre el cuerpo mortal del hombre de estas latitudes, sino también como el alimento de su espíritu. De aquí que este cereal fundamenta la razón de ser; da sentido a la existencia humana del indígena mesoamericano, del hombre de maíz.[17] Para Guillermo Bonfil Batalla, la cultura del México profundo tiene sus raíces en el cultivo del maíz; afirma que es un invento nuestro y que el maíz, a su vez, nos inventó. El ciclo de dicho grano está íntimamente ligado a los ciclos biológicos, sociales, económicos y místicos del hombre de estas tierras, por lo que la planta se constituye en el eje vertebrador de nuestra cultura, nuestra historia, nuestra identidad y nuestra nutrición.[18]

Los saberes campesinos —también llamados *tradicionales*, *ancestrales*, *populares*, *folk* o *etno/conocimientos*— expresan la experiencia que las sociedades han adquirido durante miles de años en sus interacciones con el universo, con la naturaleza circundante, con lo que conciben como sobrenatural, así como con otros grupos humanos, con el fin de lograr su supervivencia y reproducir sus culturas en lugares histórica y geográficamente situados. El sentido con que los sujetos se preguntan sobre lo que existe (ontología) y a la vez conceptualizan, interpretan, valoran y organizan lo que perciben al actuar y conocer, forja una cosmovisión propia, una interpretación del mundo a partir de la cual actúan frente a sí mismos, frente a su grupo y su entorno natural, sobrenatural y social. Esto orienta sus reflexiones acerca de cómo generan conocimiento (epis-

---

17 J. A. Gómez, *op. cit.*, p. 15.

18 *Ibidem*, p. 19.

temología), para qué y en beneficio de quién llevan a cabo sus prácticas sociales, en un ciclo incesante en el que se reproduce y transforma una sociedad en particular.[19]

El maíz es una planta deificada que unifica Mesoamérica.[20] En Mesoamérica y, de manera muy particular, en las comunidades de origen indígena de México, tiene que ver con la comida y la economía, pero también con nuestra historia y nuestra cultura. Sus ciclos—como recién señalamos— coinciden con los ciclos del hombre del medio rural y tienen connotaciones mitológicas y sagradas. Tiene relación con la esencia y el origen del hombre de Mesoamérica, con la misión y la razón de ser del hombre en su tránsito por la Tierra.[21]



Foto 1. El hombre es hecho de maíz, escena del ballet, 1952.
Autor: Nacho López. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[19] M. Pérez, *op. cit.,* p. 127.
[20] Noemí Castillo, "Introducción", en C. Morales Valderrama (coord.), *op. cit.*, tomo II, p. 20.
[21] J. A. Gómez, *op. cit.,* p. 22.

Los saberes tradicionales se organizan en sistemas integrados cuyos componentes se relacionan entre sí, mediante composiciones, estructuras y mecanismos que les dan coherencia y organicidad dentro de determinada cosmovisión; ello permite su comprensión, su puesta en acción y su enriquecimiento por medio de la generación o la apropiación de otros saberes.[22]

Los saberes y conocimientos tradicionales son un recurso no solamente de las comunidades locales, sino de toda la humanidad, en cuanto permiten preservar la diversidad cultural. Según la Declaración de la Unesco sobre protección y promoción de las expresiones culturales de 2005, la diversidad cultural es patrimonio humano y debe ser reconocida y promovida a beneficio de las actuales y futuras generaciones. La diversidad cultural es necesaria para la supervivencia de la humanidad, así como la biodiversidad es necesaria para la supervivencia de la naturaleza. Todas las formas de conocimiento son recursos muy importantes para enfrentar desafíos globales tan difíciles como, por ejemplo, el cambio climático.[23] Los conocimientos tradicionales, entendidos como los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina, constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales.[24]

---

22 M. Pérez, *op. cit.,* p. 127.

23 Víctor Toledo, Narciso Barrera-Bassols y Eckart Boege, *¿Qué es la diversidad biocultural?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Red para el Patrimonio Biocultural, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2019, p. 53.

24 León Olivé, *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*, La Paz, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Centro de Investigación para el Desarrollo Sustentable- Universidad Mesoamericana de San Agustín, Muela del Diablo, Comuna, 2009, p. 21.



Foto 2. El hombre es hecho de maíz, escena del ballet, 1952. Autor: Nacho López.
Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Para los mesoamericanos de la época prehispánica y para los mexicanos de hoy el maíz es la vida. En el pasado, esta presencia abarcaba toda la cosmovisión y era el centro de un complejo tierra-agua-sol-hombre, elementos indispensables para la supervivencia de la planta.[25] Para los mexicanos y, en general, para los habitantes de Mesoamérica, el maíz refiere a la historia, identidad, esencia y cultura heredada de los ancestros; hablar del maíz es bordear sobre el significado de la cotidianidad y de la razón de ser más profunda de la existencia del hombre de estas latitudes.[26] Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos

[25] Y. González, *op. cit.,* p. 27.
[26] J. A. Gómez, *op. cit.,* p. 22.

colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia.[27]

En la cultura mexica, la planta del maíz y su fruto, la mazorca, simbolizan el corazón de la tierra y en su representación del universo aparecen en los cuatro puntos cardinales, plantas de maíz en cuyo centro se encuentra la figura de Chicomecóatl (siete serpiente), diosa de los mantenimientos, del sustento, la cual, por extensión y por presidir los rituales del maíz, puede considerarse otra representación de la diosa del maíz en su figura femenina, la cual se conoce también como la *xilonen* (la peluda), esposa de Centéotl, dios del maíz. Chicomecóatl es también la esposa del señor Tezcatlipoca, que en el mito tlahuica se diviniza en la figura de cuatro dioses hijos de Ometlantecutli y Ometecíhuatl, versiones masculina y femenina del dios principal (Ometéotl). Los cuatro Tezcatlipocas —el blanco, el negro, el rojo y el amarillo— que rigen los cuatro tiempos-espacio del universo, se corresponden con los colores característicos del maíz.[28] El color verde de las hojas del maíz tiene un valor simbólico, pues representa la regeneración de la vida.[29]

> *Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura*

Escribir sobre el maíz hoy en día tiene mucho sentido, dada la amenaza que representa el maíz transgénico para la conservación y reproducción de los maíces nativos de México, centro de origen de la especie en cuyo territorio los campesinos actuales conservan, cultivan y crean una gran cantidad de razas y variedades que son base de su reproducción social y cultural, pero también de la de muchos otros mexicanos que no producimos nuestros propios alimentos y queremos comer productos hechos precisamente con esos maíces nativos.[30]

No es posible concebir la conservación de la vida separada de la defensa de las culturas que en territorios concretos le dan sentido a la primera. Esto es especial-

---

27 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994, p. 11.
28 J. A. Gómez, *op. cit.,* p. 29.
29 Marco Carvajal, "¿Por qué el maíz se considera sagrado?", en C. Morales Valderrama (coord.), *op. cit.*, tomo III, p. 3.
30 T. Rojas e I. Gutiérrez, *Huellas y Letras del maíz*, p. 11.

mente cierto en países como México, donde la presencia de la civilización mesoamericana —el México Profundo, según Guillermo Bonfil— se hace cada vez más obvia.[31]

En México el largo proceso de humanización de la naturaleza —producto de su historia social y ecológica— ha hecho que cada especie de planta, grupo de animales, tipo de suelo o de paisaje, de montaña o manantial, casi siempre conlleve un correspondiente cultural: una expresión lingüística, una categoría de conocimiento, una historia o una leyenda, un significado mítico o religioso, un uso práctico o una vivencia individual o colectiva. La notable presencia de los pueblos indios en las áreas rurales del país y muy especialmente en sus áreas de mayor riqueza biológica hacen del binomio cultura-naturaleza un asunto obligado.[32] La diversidad exalta la variedad, la heterogeneidad y la multiplicidad y es lo opuesto a la uniformidad.[33]

El color verde de las hojas del maíz representa la regeneración de la vida

La lucha por la tierra y el territorio ha sido el hilo conductor, y el cultivo del maíz el sustento de todos los grandes movimientos sociales históricos de lo que hoy es México. El maíz es parte intrínseca de la historia nacional. Cientos y miles de años, antes de que fuéramos una nación, dio sustento y raíz al alimentar a los pueblos del vasto territorio mesoamericano y a las civilizaciones prehispánicas; fue la base de la resistencia de los pueblos originarios en la época colonial y persistió a pesar de la expansión de los nuevos cultivos introducidos, como el trigo y la caña de azúcar. A la fecha, es el principal alimento del pueblo mexicano.[34]

[31] Víctor Toledo, "Prólogo La bioculturalidad es polifónica", en Alberto Betancourt, Jessica Arellano, Griselda Campos y José Cruz (coords.), *Del monólogo a la polifonía. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2014, p. 16.

[32] *Idem*.

[33] V. Toledo, N. Barrera-Bassols y E. Boege, *op. cit.*, p. 9.

[34] Catherine Marielle y Lucio Díaz, "Introducción. Movimientos sociales del maíz", en C. Morales Valderrama (coord.), *op. cit.*, tomo II, p. 125.

La cultura del maíz debe entenderse como el conjunto de conocimientos, manifestaciones y representaciones que los hombres han creado, compartido y resignificado a través del tiempo en nuestros pueblos, comunidades y ciudades, para dar sentido y vida a nuestra propia identidad. Estos conocimientos, manifestaciones y representaciones son diversos, pero confluyeron en la época prehispánica y se integraron en la deidad del maíz, símbolo primigenio de la vida y del sustento. Después, esta tradición se prolongó, pero también se transformó en el transcurso de la época colonial, la época moderna y contemporánea.

El tiempo presente hace referencia a la confrontación y lucha ideológica de dos culturas totalmente distintas que, aunque se han interpelado, y pueden estar en confrontación, no implican que haya que ignorar la pervivencia de la cultura de pensamiento indígena en relación con el maíz. Al hablar de expresiones culturales, debemos entender que éstas son el resultado de hechos históricos que han experimentado procesos continuos de cambio y transformación que van cargados de pregnancia simbólica y que dan sentido al ser y estar del hombre en el mundo.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix, "Quetzalcóatl: puentes simbólicos y legados etnográficos", *Destiempos,* México, núm. 15, 2008, pp. 11-12.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

———, *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

———, *Esencia y efecto del concepto de símbolo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

———, *The Logic of Humanities*, New Haven, Yale University Press, 1974.

Gómez, José Antonio, *Maíz, axis mundi. Maíz y sustentabilidad*, México, Juan Pablos Editor, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2011.

González, Yolotl, *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana de Estudios de las Religiones, Plaza y Valdés, 2001.

Luque, Diana, Gay, Carlos y Ortiz Espejel, Benjamín, *Complejos bioculturales de México. Bienestar comunitario en escenarios de cambio climático*, México, Benemérita Universidad

Autónoma de Puebla/Patrimonio Biocultural de México (Red temática Conacyt) /Red Nacional de Investigación Multidisciplinaria en Cambio Climático, 2020.

Morales, Carmen (coord.), *Respuesta acerca del maíz. La voz de 72 autores*, i, ii y iii, México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021.

Olivé, León, "Los desafíos de la sociedad del conocimiento: cultura científico-tecnológica, diversidad cultural y exclusión", *Revista Científica de Información y Comunicación,* México, núm. 3, 2006.

———, *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*, La Paz, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Centro de Investigación para el Desarrollo Sustentable-Universidad Mesoamericana de San Agustín, Muela del Diablo, Comuna, 2009.

———, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Rojas, Teresa y Gutiérrez, Ignacio, *Letras y huellas del maíz: del siglo xvi a 1914,* México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, Juan Pablos Editor, 2016.

Sánchez, Manuel, "El hombre como 'ser proyecto', objeto formal de la antropología filosófica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, núm. 1, 1996, pp. 486-487.

Toledo, Víctor, "Prólogo La bioculturalidad es polifónica", en Alberto Betancourt, Jessica Arellano, Griselda Campos y José Cruz (coords), *Del monólogo a la polifonía. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2014.

Toledo, Víctor, Barrera-Bassols, Narciso y Boege, Eckart, *¿Qué es la diversidad biocultural?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Red para el Patrimonio Biocultural, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2019.

Trejo, Raúl, *Filosofía de los pueblos originarios,* México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2019.

Villegas Patricia, *Poesía y Filosofía,* México, Universidad Iberoamericana, 2007.

Transmutaciones del numen del maíz en un canto religioso indígena del siglo XVI: un ejemplo guadalupano

Arturo Alejandro Rocha Cortés *

"Tu superficie es el maíz", escribe de su *Suave Patria*, alborozado, Ramón López Velarde. Y otro vate, no menos ilustre, Octavio Paz, nos dejó aquello memorable de "tu falda de maíz ondula y canta",[1] muy al principio de su *Piedra de Sol*,[2] como queriendo hermanar, de entrada, al *centli* con la cultura y cosmovisión que esculpiera aquella "piedra famosa y grande muy labrada donde estauan esculpidas las figuras de los meses y años dias y semanas, con tanta coriosidad que hera cossa de uer, la qual piedra muchos bimos y alcançamos en la plaça grande, junto a la Açequia la qual mando *en*terrar el ılls.[mo] y R.[mo] señor don fray alonso de Montufar [*sic*]"[3] que refiere el dominico fray Diego de Durán.

1 Ramón López Velarde, *La suave patria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 373.
2 Octavio Paz, *Piedra de Sol,* México, Mondadori, 1988.
3 Diego Durán, *Historia de las Yndias de [Nueva España] y Yslas y tierra firme,* Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 [en línea], http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1

* Colegio de Estudios Guadalupanos (Coleg), Universidad Intercontinental, México.

Es ese mismo lugar descrito por el dominico —prácticamente, en el sitio donde Antonio de León y Gama [1735-1802] reportara el desenterramiento, el 17 de diciembre de 1790, de la que llamara la *Segunda Piedra*—[4] el que nos ilustra el arte de Cristóbal de Villalpando: la destrucción del palacio real (fig. 1) tras el amotinamiento de los indígenas de México, el 8 de junio de 1692, a causa de la escasez y carestía del *maíz* (situación agravada por inundaciones y nevadas), de lo que da cuenta y razón don Carlos de Sigüenza y Góngora [1645-1700].[5] De esta pintura y tema nos hemos ocupado ya en otras obras.[6]

---

4 Antonio León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

5 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Miguel Ángel Porrúa, 1996, ff. 24v-33v; 35v-36r et passim. Vid., por ejemplo, lo que afirma Sigüenza —a propósito de la "ingratitud" y males inclinaciones de los indios, sobre el maíz y su conocido producto alimenticio, las tortillas: "Muchisimos españoles, los más de los negros y mulatos libres y los sirvientes de las casas, todas comian Tortillas y estas ni las havian los servientes ni los mulatos ni los negros ni los Españoles ni sus mujeres, porque no las sauen hacer sino las indias que amontones en la plasa y abandadas por las calles las andavan bendiendo continuamente". Ibidem, f. 32v).

6 Arturo Rocha, *Virtud de México. El valor de la tradición,* México, Porrúa, 2006.



Figura 1. Plaza central de la Ciudad de México, 1695. Óleo s/tela, Corsham Court, Wiltshire, Bridgeman Art Library. Autor: Cristóbal de Villalpando.

Al margen de la ruinosa representación del edificio, llama la atención otro comentario que trae el autor del *Alboroto*. Afirma que aquella escasez del maíz y otros bastimentos se debía también a la mucha lluvia. El pan "no se sazonaba";[7] por la mucha agua, la carne "estaba flaca y dasabridísima por no tener los carneros y reses donde pastar". "Llovíeronse todas las casas", dice Sigüenza, cayéndose las más de ellas por ser de adobe. Y nos deja esta desoladora descripción: "Revosaron los Rios y aroyos de la Comarca | y cayeron sobre los ejidos de la ciudad [los inundaron todos, parescia un mar el q.e ay desde la calsada]* de Guadalupe en toda su longitud hasta los pueblos de Tacuba, Tlalnepantla y Açapulsalco donde se sondavan por todas partes Dos baras de aguas [*sic*]."[8]

7 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Miguel Ángel Porrúa, 1996, f. 13r.

8 *Ibidem*, ff. 13r-v.

Tras esta nota, es difícil no traer a la memoria aquella pintura de formato mayor, atribuida al taller de José Juárez [*ca*. 1617-*ca*. 1670], realizada en 1653, custodiada en el Museo de la Basílica de Guadalupe: *Traslado de la Virgen de Guadalupe a la primera ermita y primer milagro*, que aquí reproducimos (fig. 2). Arriba a la derecha, se aprecia un gran contingente que marcha al Tepeyac sobre la calzada de Guadalupe, pero tal como se habría apreciado, en la visión del artista, en 1531. Huelga decir que dicha calzada coincidiría no con la actual, sino con lo que hoy se corresponde con la avenida de los Misterios en la ciudad de México.



Figura 2. Traslado de la imagen de la Virgen de Guadalupe y primer milagro, *ca*. 1653.
Óleo s/tela. Museo de la Basílica de Guadalupe, Ciudad de México.
Autor: Taller de José Juárez (atrib.).

La representación del traslado del Sagrado Original de las casas obispales de Zumárraga a la iglesia Mayor y luego hacia la sencilla ermita que se habría erigido en el Tepeyac, de lo que dan cuenta el *Nican mopohua* y el *Nican motecpana*,[9] nos

[9] Existe una adecuada traducción inglesa de Huei tlamahuiçoltica, a saber, Sousa, Lisa, Stafford, C. M. y James Lockhart, *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega´s Huei tlamahuiçoltica of 1649*, Los Angeles, Stanford University Press, 1998.

brinda inmejorable pretexto para elaborar en torno a este referente de nuestra mexicanidad mestiza y el curioso vínculo que tiene con el maíz.

En efecto, la tradición guadalupana refiere que, con ocasión del traslado de la imagen, el *cuicapiqui* de Azcapotzalco, Francisco Plácido (a quien vemos en la fig. 2 tañendo el *huehuetl*), habría entonado un canto en honor de la Virgen: el Teponazcuicatl, "canto con *teponaztli*" o "pregón del atabal" ,[10] obra que se le atribuye y cuyo texto trasuntado se reproduce en los ff. 26v-27v del valioso manuscrito *Cantares Mexicanos,* que custodia la Biblioteca Nacional de México.[11] Lo interesante es que el *cuicapiqui*, para celebrar a la Virgen de Guadalupe, se habría valido de un canto netamente prehispánico dedicado al numen Centeotl, lírica a la que habría interpolado —o él o los frailes— algunos elementos cristianos. Sobra decir que Centeotl es el dios del *centli*, el dios del maíz (*Zea mays*).

¿El lirismo de un cuicapiqui de Azcapotzalco inspirado en Centeotl?

Hay que decir que la atribución de este *cuicatl* al *cuicapiqui* Francisco Plácido es eso: una atribución. Ya en la primera edición de *La estrella del Norte de México (1688)*, Francisco de Florencia menciona el "cantico que compuso D. Francisco Placido Señor de Azcapotzalco, y se cantò el mismo dia, q́ de las casas del Señor Obispo Zumarraga se llevó á la Hermita de Guadalupe la Sagrada Imagẽ" [*sic*].[12] Pero aun cuando afirma el jesuita que lo pondrá después, nunca lo transcribe en su obra, lo que llevó a autores como el padre Garibay a declarar que a "Francisco Plácido, natural de Azcapotzalco […] se le atribuyen cantares referentes a las apariciones guadalupanas, nadie los ha visto, aunque muchos hablan de ellos".[13]

10 A. Rocha, *Monumenta guadalupensia mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo xvi,* México, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe/Estrella Blanca, 2010b. Ángel Garibay, *III. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

11 Miguel León-Portilla, Miguel (ed.), *Cantares Mexicano*, ii, tomo i, del f. 1r al 42r, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor, 2011, ff. 26v-27v.

12 Francisco de Florencia, *La Estrella del Norte de Mexico. Historia de la Milagrosa Imagen de María Santísima de Guadalupe,* Mexico, J. Cabrera y Carmen Y. Maestranza, 1895.

13 Á. Garibay, *iii. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 728.

Escritores pertenecientes a la denominada contención aparicionista, como el padre Jesús García Gutiérrez, cuando hablan de los cantares indígenas compuestos en torno al hecho guadalupano, parecen diferenciar el "cantar de D. Francisco Plácido"[14] —que es el mencionado por Florencia— de un "cantar citado por el P. [Mariano] Cuevas",[15] el cual es, por cierto, el *cuicatl* del que aquí nos ocupamos: el *Teponazcuicatl,* propiamente dicho. Por ello, cabría la posibilidad de que Plácido no hubiese compuesto este último. Mas como el padre Florencia no reprodujo el canto de Francisco Plácido, se le ha atribuido, sin más, a este cantor el "Pregón del atabal" del manuscrito *Cantares mexicanos*.

La atribución surge del carácter "notoriamente" guadalupano que le reconoció el padre Cuevas a esta pieza en Álbum Histórico Guadalupano del *IV Centenario*, donde abonó grandemente la traducción castellana que de ella hicieran Mariano Rojas y Manuel Moreno.[16] De hecho, el "Pregón del atabal" es el documento con el que inicia el álbum documental guadalupano del padre Cuevas,[17] quien, al cuestionarse sobre "el autor de este cantar", no obstante declarar que nada de cierto puede decirse, termina afirmando que "hay mucho elementos que nos llevan a pensar en el poeta Francisco Plácido, Señor de Azcapotzalco",[18] como la semejanza estilística, "la misma métrica trocaica y una imaginería muy semejante a la de nuestro Cantar Guadalupano".[19]

Existen diversas traducciones, una en inglés publicada en Estados Unidos en el siglo xix,[20] y otras al castellano del multicitado Teponazcuicatl, fundamental-

---

14 García Gutiérrez, 1945, p. 53.

15 Mariano Cuevas, Álbum histórico Guadalupano del *iv Centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930, pp. 54, 55.

16 *Ibidem,* pp. 21-31.

17 *Idem.*

18 *Idem.*

19 *Idem.*

20 Se trata de los cantos xviii-xx: "Here begin songs for the Teponaztli", del repertorio de Brinton. El canto mariano de nuestro interés se halla en los números xix y parte del xx. *Vid.* Daniel G. Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry, containing the Nahuatl text of xxvii ancient Mexican poems, with a translation, introduction, notes and vocabulary,* núm. vii, Philadelphia, Brinton's Library of Aboriginal American Literature, 1890, pp. 108-111 [en línea], https://archive.org/details/ancientnahuatlpo00brinrich/page/n6/mode/1up Se ha tildado de "muy mala" (M. Cuevas, *op. cit.,* p. 23) la traducción del profesor estadounidense, que resultó no ser suya. El establecimiento del náhuatl tampoco es tan exacto. La traducción que brindamos abajo tiene bastantes aproximaciones. Interpolamos, en corchetes y en su-

mente de la sección de éste (f. 27r) más vinculada con la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. Empero, algunas versiones castellanas, como la de los aducidos Mariano Rojas y Manuel Moreno, fuerzan el náhuatl *in extremis* para hacerlo sonar más guadalupano,[21] socolor de unas razones que declaran hasta en un largo apéndice filológico, publicado en el Álbum de Cuevas.[22] Otras, como la de Garibay,[23] omiten las que él consideraba imprudentes interpolaciones de los frailes en el manuscrito de la Biblioteca Nacional.

Soy la planta preciosa de escondidos capullos; soy hechura del único, del perfecto Dios

La versión más reciente de Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales y Salvador Reyes Equiguas, incluida en una recia edición crítica de *Cantares mexicanos*,[24] parece estar en un virtuoso término medio.

períndices, los números de líneas del f. 27r del ms. 1628 de la Biblioteca Nacional de México, *Cantares mexicanos*, para mejor ubicar al lector:
"*1.* [16] *Resting amid parti-colored flowers I rejoiced;* [17] *the many shining flowers came forth, blossomed, burst forth in honor of our mother* [18] *Holy Mary.*
2. [19] *They sang as the beauteous season grew,* [20] *that I am but a creature of the one only God, a work of his hands that he has made.*
3. [21] *Mayst thy soul walk in the light, mayst thou sing in the great book,* [22] *mayst thou join the dance of the rulers as our father the bishop speaks* [23] *in the great temple.*
4. [24] *God created thee, he caused thee to be born in a flowery place, and this new song to* [25] *Holy Mary the bishop wrote for thee".*
"[26] *1. The Toltecs have been taken, alas, the book of their souls has come to an end,* [27] *everything of the Toltecs has reached its conclusion, no longer do I care to live here*".

21 *Vid. infra,* nota 12.

22 *Ibidem,* pp. 275-278.

23 A. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000, p. 3.

24 M. León-Portilla, *op. cit.,* pp. 356-359.

Primeramente, impongámonos del contenido en lengua mexicana de este canto (es nuestra la paleografía del manuscrito original). Sólo transcribimos lo que es relevante para nuestro asunto, esto es, a partir de la línea 16 del manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, el cual hemos fotografiado para nuestras obras:[25]

> Ỷ tlapapalxochicentli niyol aya nepapan tonacáxochitl moyahua ya
> oncuepontimoquetzaco yan aya aya ye teo ya ixpan tona a
> Santa Maria ayyo.
> Atl ya ya cuica ya çan quetzalaxihuitl tomolihui yan aya ye nitla-
> chihual ycelteotl y ye dios aya niytlayocol a oya yehcocya &.
> çan ca tlacuilolpã nemi a moyollo amoxpetlatl ypan toncuica ya
> tiquimonyaỉtotia teteuctin aya in obispo ya çã ca totatzin aya
> oncã titlatoa atl itempã ayyo.
> Yehuan Dios mitzyocox aya xochitla ya mitztlacatili yan cuicatl
> mitzicuiloa Santa Maria in obispo ya[26]
> tolteca ihcuilihui[27] ahaa yaha ontlantoc amoxtli ya moyollo ya on aya
> moch onahciticac oo toltecayootl a yca ya ninemiz ye nicã ay yo.[28]

[25] A. Rocha, *Los valores que unen a México. Los valores de la mexicanidad. Una contribución a la experiencia de México con una insistencia particular en las virtudes morales*, México, Fundación México Unido, 2010, p. 182.

[26] Aquí, dentro de la lógica de este *cuicatl*, se repetiría la frase: "çã ca totatzin aya oncã titlatoa atl itempã ayyo". (= "Tú, obispo, nuestro padre, allá hablas en la orilla del agua".)

[27] Debe leerse *toltecaihcuilohua* (León-Portilla [ed.] 2011: II, 559 nota 218).

[28] "*Nican ompehua teponazcuicatl*". *Cantares Mexicanos,* México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, 1628, f. 27r, líns. 16-29.

Resultará útil proporcionar aquí dos traducciones clásicas de esta interesante sección del *cuicatl*: la del padre Ángel María Garibay (que él presenta, curiosamente, como "monólogo de Cintéotl",[29] y la de León-Portilla, Silva Galeana, Reyes Equiguas *et al*. —que aparece en la edición crítica de *Cantares mexicanos*.[30] Consignamos la ya aducida versión de Rojas y Moreno en nota a pie[31] con el mismo criterio de citación, esto es, cada línea del f. 27r de *Cantares mexicanos* en cuestión, a partir de la número 16, se indica como superíndice y entre corchetes:

[29] A. Garibay, Ángel, *III. Cantares mexicanos*, s. p.

[30] M. León Portilla, *Cantares mexicanos,* vol. II, t. I, 357-359.

[31] "1. — [16] Yo me recreaba con el conjunto policromado de variadas flores de Tonaca-xochitl que se erguían, [17] sobrecogidas y milagrosas, entreabriendo sus corolas en presencia tuya. ¡Oh Madre Nuestra [18]Santa María!
2. —[19] Junto al agua cantaba (Santa María): Soy la planta preciosa de escondidos capullos; [20] soy hechura del único, del perfecto Dios: Soy la mejor de sus creaturas.
3. —[21] Tu alma está viva en la Pintura. [22]Nosotros los señores le cantemos junto al Libro-Grande y le bailemos con perfección; y tu Obispo, nuestro único Padre, [23]predica allí, en la orilla del agua.
4. —[24,25] Dios te creó, ¡Oh Santa María! entre abundantes flores; y nuevamente te hizo nacer, pintándote en el Obispado.
5. —[26] Artísticamente se pintó. ¡Oh! en el venerado lienzo tu alma se ocultó; todo allí es perfecto y artístico; ¡Oh! Yo aquí de fijo habré de vivir". M. Cuevas, Álbum histórico…, pp. 22-23. Los corchetes con números son nuestros.
Se echan de ver los excesos de esta versión castellana, con aquello de "sobrecogidas y milagrosas" o los "escondidos capullos" que no están en el náhuatl. *Amoxpetlatl* que las versiones de arriba traducen como "en la estera de musgo" (A. Garibay, III. *Cantares mexicanos…*) o "donde están los libros" (M. León-Portilla, *op. cit.,* pp. 356-359), aquí es, inexplicablemente traducido como "Libro-Grande" (?). Por otro lado, lo de "nuevamente te hizo nacer, pintándote en el obispado" es ya falsear el texto, pues lo que se quiere decir es que se la "pintó cual un canto". Lo mismo vale para "en el venerado lienzo tu alma se ocultó" lo cual, por supuesto, no dice el texto en lengua mexicana.
El "tu alma está viva en la pintura" que se ha vuelto clásico en esta versión, suena bastante parecido al "Sólo en la pintura vive tu corazón" de una de las versiones de arriba, la cual honra más a la cosmovisión mesoamericana.

Versión de Ángel María Garibay	Versión de León-Portilla
[16] Nací yo la Mazorca de tintes policromos: matizada está la florida mazorca:	[16] Nací yo, mazorca florida de muchos colores, variadas flores de nuestro sustento se esparcen,
[17] ¡ya vino a abrir sus granos en la presencia del dios que hace el día!	[17] han venido a levantarse en brote ante la presencia divina de Nuestra Madre
[18] [om. Santa María]	[[18] Santa María.
[19] En la región de la lluvia y la niebla, donde las preciosas flores acuáticas abren su corola,	[19] El agua canta, yerba preciosa brota, yo soy he-
[20] yo soy la hechura del dios único, [om. ye Dios] soy su creación.	[20] chura del Dios único, Dios, soy invento de Él.
[21] […] Sólo entre matices tu corazón vive, cantas en la estera de musgo,	[21]] Sólo en la pintura vive tu corazón, en la estera donde están los libros tú cantas,
[22] haces bailar a los reyes, [om. in obispo ya]	[22] haces bailar a los señores. Tú, obispo, nuestro padre,
[23] tú tienes el mando en la ribera del agua.	[23] allá hablas, en la orilla del agua.
[24] El dios te creó, cual flor te dio vida, te pintó cual un canto	[24] Dios te creó, te hizo nacer entre flores, como un canto te pintó,
[25] [om. Santa María in obispo]	[25] Santa María. […]
[26] Escribían los toltecas: se acabaron sus libros, Pero tu corazón llegó a ser	[26] Los toltecas han sido pintados, se ha terminado el libro. Tu corazón a todo ello se ha
[27] perfecto. Por el arte yo viviré aquí siempre.	[27] acercado. Con las creaciones de los toltecas aquí viviré.

Llama inmediatamente la atención la similitud de traducción de varias frases y sentencias de este hermoso *cuicatl*. Otras, en cambio, como la de la línea 26 (*tolteca ihcuilihui… ontlantoc amoxtli*), sorprenden por lo diverso, pues no es lo mismo

"Escribían los toltecas: se acabaron sus libros"[32] que "los toltecas han sido pintados, se ha terminado el libro",[33] versión esta última que no nos parece muy afortunada.

El tema de las interpolaciones cristianas que preocupaba, por ejemplo, al padre Garibay al extremo de suprimirlas en su versión, ya levantaba sospechas en el propio siglo xvi entre algunos frailes, como Durán, tan hondo conocedor de la psique indiana, con todo y que estaba más abierto, al igual que la mayoría de los dominicos, a cierta *receptividad* de fórmulas vernáculas[34] que coadyuvaran en sus empeños evangelizadores (lo que por otro lado, no consentían los frailes franciscanos). Pese a tal proclividad que podríamos hasta denominar *sincrética* (que toleró y aun fomentó, transformadas las ofrendas de muertos, por ejemplo), a propósito de la fiesta de Xocotl huetzi, Durán hace esta advertencia derivada de su preocupación de que pervivieran usos, costumbres y supersticiones indígenas disfrazadas de ritos cristianos:

> Digo que no se deue dissimular ni permitir ande aquel yndio allí representando su ydolo y a los demas cantandole sus ydolatrias cantos y lamentaçiones los quales cantan mientras beẽ que no ay quien los [en]tienda presente. Enpero en biendo que ssale el que los entiende, mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de ssan fran.co con el aleluia, al cauo para solapar sus maldades, y en trasponiendo el Religioso tornan al tema de su ydolo [*sic*].[35]

Podría preguntar el amable lector: ¿tal procedimiento de disimulación o solapamiento sería el que puso en práctica el *cuicapiqui* del "Pregón del atabal"? No lo creemos, ciertamente, pues no se trataba de "solapar maldades" —por emplear la expresión de Durán—, sino de celebrar bondades tan buenas como el maíz, cereal que estaba a la base de la cultura indiana. En otras palabras, se trató de la transformación deliberada de un canto gentílico al numen del *centli*, enriqueciéndolo con

32 A. Garibay, III. Cantares mexicanos, s. p.
33 M. León Portilla, op. cit., pp. 356-359.
34 *Vid*. A. Rocha, *La filosofía moral y el discurso parenético de los antiguos mexicanos como evocación. Memoria, escritura y diálogo moral en la eficacia de la inculturación en el s. xvi novohispano,* tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Anáhuac del Sur, México, 2018b, pp. 105-139.
35 D. Durán, *op. cit*., Ms. Vitr/26/1), c. 12, f. 278v.

elementos cristianos con la única finalidad de honrar a la Virgen de Guadalupe y la bondad de su acontecimiento. Dicen los clásicos: *ex libris, libri fiunt*, "de los libros se hacen libros". En este caso, se trató de *ex canticis, cantica fiunt*, "de los cantos se hacen cantos". Pero ¿de qué canto se valió el *cuicapiqui*, haya sido Plácido o cualquier otro, para componerlo?

Una posible fuente de nuestro canto

De entre lo mucho que se puede espigar en las fuentes reunidas por los frailes, de lo que acaso inspiró a nuestro *cuicapiqui*, se impone a la consideración, por la índole de su tema y por ciertas similitudes: *Iz catqui in cuicatl chicuexiuhtuca mevaya in icuac atamalcualiztli*, "Canto de cada ocho años en la fiesta en que se comen tamales de agua", uno de varios himnos sacros de los antiguos nahuas que se entonaba a veces en la veintena quecholli y a veces en tepeilhuitl.

La celebración religiosa en cuestión, *ixnextihua*, "buscar ventura", consistía —reporta Sahagún— en un ayuno estricto de ocho días durante los que no se consumía más que *atamalli*, "tamales de agua", llamados así porque no se aderezaban con nada, "sino sola agua: ni cozian el mahiz, con cal, sino con sola agua".[36] Creían los antiguos que en dicha fiesta bailaban todos los dioses, y así se vestían con sus atavíos y con trajes de diversos animales (*huitzitzilin, papalotl, xicotl, zayoli, tototl, temolli, tecuitlaololo*), pero también personificando a individuos pobres y enfermos (*motolinia*, *teucucuxqui*). Algunos de estos vestidos incorporaban sartales de tamales como *xocotamalli* (tamales agrios o de fruta) y *nacatamalli* (tamales de carne) que, tras el ayuno, se daban a los menesterosos. Numen preminente en esta fiesta era Tláloc, dios del agua, dada la naturaleza de los tamales que se consumían y la índole propiciatoria de los rituales celebrados, algunos de ellos consistentes en deglutir culebras y ranas vivas que se atrapaban con

Las interpolaciones cristianas ya levantaba sospechas en el siglo XVI entre algunos frailes

[36] *Códice florentino*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, Giunti Barbera, 1979, Ms. 218-20.

la boca.[37] Al final, se disponían unos cestos llamados *tonacacuezcomatl*, "la troje de nuestro sustento", conteniendo tamales que tomaban quienes ya habían danzado a honras del dios del agua.[38]

Respecto del consumo de estos tamales desabridos (alimento, huelga decir, elaborado con masa de maíz) y en la que se entonaba el canto que nos ocupa, refieren los propios informantes sahagunianos:

> *Auh inic mochivaya. y. quilmach yc mocevitivia in tonacayutl in chicuexiuhtica ipãpa quilmach cenca tictlayhioviltia, inic tiqua. in ticchilhvia in tiquiztavia in tictequixquivia, in motenexvia, yn iuhqui maticatzanmictia inic ticnemitia quilmach ic mopilquixtitivia, in tonacayutl, iuhqui ẏ muchioaya.*[39]
>
> Y los propósitos de esta festividad eran los siguientes: Por esta razón se decía que cada ocho años los alimentos debían de tomar un descanso porque, según ellos, nosotros los atormentamos bastante (a los alimentos) cuando al comerlos usamos chile, sal, condimentos y cal, y por eso muchas veces los matamos cuando los usamos para alimentarnos. Se afirmaba que los alimentos (el maíz) rejuvenecían, a causa de esta celebración.[40]

La paráfrasis castellana consignada en el *Códice florentino* (cuyo texto náhuatl es casi idéntico al que hemos brindado de los *Primeros memoriales*) reza: "dezian que este ayuno, se hazia para dar descanso, al mantenjmiento: porque ninguna cosa, en aquel ayuno, se comjan con el pan. Y tambien dezian que todo el otro tiempo, fatigauan al mantenimiento, o pan, porque mezclauan con sal, y cal, y salitre: y ansi lo

---

37 Quienes hacían esto eran sobre todo los *mazatecah*, habitantes de un barrio al sureste de Tenochtitlan llamado *Mazapan* o *Mazatlan*, que nada tiene que ver con el lejano Maztlán de la tribu mazateca. Tal afirma el P. Garibay en *Veinte himnos sacros de los nahuas*, corrigiendo a Eduard Seler.

38 *Códice florentino*…, Ms., ff. 108v-109r.

39 *Cfr. ibidem,* ff. 109r-v.

40 J. Malher y Z. Dawirs *et al*. En Eduard Seler (ed.), *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos* (trad. Johanna Malcher, Zarah Larissa Dawirs, Carmen Macuil, América Malbrán, Alma Delia Flores, Gerardo Hernández Medina y Osiris González), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, pp. 125, 126.

vestian, y desnudauan, de diversas libreas, de que se afrontaua, y se envegecia. Y en este ayuno, se remoçaua" [*sic*].[41]

Por ello, esta abstinencia concluía con el ansiado *molpalolo*, "mojar [la tortilla] en la salsa", porque ya se había hecho la penitencia.[42]

Debemos la fuente más prístina de este *cuicatl* a los informantes indígenas de Bernardino de Sahagún, de quienes lo recogió durante la estadía en Tepeapulco. Quedó asentado el canto en los llamados *Primeros memoriales*, a partir del f. 279r[43] (fig. 3). Sahagún no lo tradujo ni parafraseó al español en su otra obra, el *Códice florentino*. Pero éste y otros oscuros y herméticos cantos religiosos nahuas han sido traducidos, incluso desde principios del siglo XX, por eruditos como Eduard Seler en *Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner*, incluido como canto XIV en *Gesammelte Abhandlungen*,[44] y, a partir de él, Garibay;[45] Dibble y Anderson;[46] Thelma D. Sullivan (1997: 145-146), y León-Portilla.[47]

Algunos rituales consistían en deglutir culebras y ranas vivas que se atrapaban con la boca

Veamos en lengua mexicana, acompañados del folio de los *Primeros memoriales,* dónde se reproduce la sección del canto que consideramos relevante:

[41] *Códice florentino*, f. 109r.
[42] *Idem*
[43] Bernardino de Sahagún, *Códices matritenses,* Madrid, Biblioteca Digital Mexicana, II-3280 [en línea], http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037193/fo_06
[44] Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanische Sprach-und Alterthumskunde,* Berlín, Nabu Press, 1994, pp. 1059-1069 [en línea], https://archive.org/details/gesammelteabhan00selegoog/page/n14/mode/2up
[45] A. Garibay, *op. cit.*, pp. 150-172.
[46] Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Florentine Codex. *General history of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, Santa Fe, School of American Research and The University of Utah, 1950-1981, pp. 212.
[47] M. León Portilla, *op. cit.*, pp. 356-361.

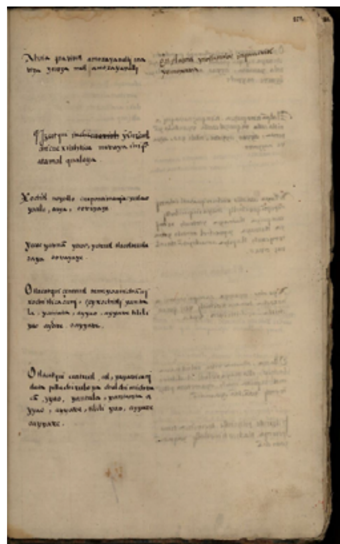


Figura. 3. Primeros memoriales. Autor: Bernardino de Sahagún.

Iz catqui ~~in chicuexiuh~~ ỹ cuicatl
chicuexiuhtica mevaya in iq̃c
atamalcualiztli
Xochitl noyollo cuepontimanja: ye tlaco-
yovalle, oaya, oovayaye.
yecoc ye tonã yecoc, ye teutl tla[ç]olteutla
oaya oovayaye.
Otlacatqui çenteutl tamiyoanichã in
xochitl icacani çe yxochitlj yanta-
la, yantata, ayyao, ayyave tilili-
yao ayave oayyave.
Otlacatqui centeutl, atl, yayahuicanj
Tlaca pillachivaloya[n] chalchimichva-
cã, yyao, yantala, yantanta a
Yyao, ayyave, tilili yao, ayyave
oayyave.

Brindamos, a continuación, dos versiones castellanas de este *cuicatl*, en las que ya se han tachado los expletivos. Una es de E. Seler —traducida del alemán por J. Malcher, Z. Dawirs *et al.*—[48] y otra del padre Garibay:[49]

Versión de Seler	Versión de Garibay
1. La flor, mi corazón, brota, se abre, él, el señor de la media noche.	Mi corazón es flor: está abriendo la corola, Ah, es dueño de la media noche.
2. Nuestra madre ha llegado, la diosa ha llegado, Tlaçolteotl.	—Ya llegó nuestra Madre, ya llegó la diosa: Tlazolteotl.
3. El dios del maíz ha nacido, en la casa del descenso (la casa del nacimiento), en el lugar donde las flores se yerguen (el jardín, el paraíso), (el dios) “uno flor”.	Nació Centéotl en Tamoanchan: donde se yerguen las flores: 1-Flor.
4. El dios del maíz ha nacido en el lugar de la lluvia y la niebla, donde se hacen los hijos de los hombres, en el lugar donde se pescan peces21 de jade.	Nació Centéotl en región de lluvia y niebla: donde son hechos los hijos de los hombres, ¡donde están los dueños de peces de esmeralda!

Colocándonos al margen de la sempiterna disputa entre quienes sostienen, por una parte, que el “Pregón del atabal” fue compuesto para celebrar un hecho histórico y, por otra, quienes aseguran que es un canto antiguo, adulterado y con interpola-

[48] E. Seler, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos* (trad. de Johanna Malcher, Zarah Larissa Dawirs, Carmen Macuil, América Malbrán, Alma Delia Flores, Gerardo Hernández Medina y Osiris González), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 123.

[49] A. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 152.

ciones de algún *cuicapiqui* indígena al calor de la parenética evangelizadora de los frailes (o incluso obra de estos últimos), no podemos dejar de advertir similitudes no meramente estilísticas entre el *cuicatl* de *Cantares mexicanos* (cm) —especialmente de aquella sección que Garibay denominó *monólogo de Cintéotl* — y el *ỹ cuicatl chicuexiuhtica mevaya in iq̃c atamalcualiztli* de los *Primeros memoriales* (pm).

Baste señalar algunas de esas similitudes. Por ejemplo: el verso *Ỷ tlapapalxochicentli niyol*, "Nací yo, mazorca florida de muchos colores" (cm), tiene su correlativo en el *Xochitl noyollo cuepontimanja,* "La flor, mi corazón, brota, se abre" (pm), que era fórmula o introito común en la lírica indígena antes de elevar el canto. El *teo ya ixpan tona a Santa Maria*, "ante la presencia divina de Nuestra Madre Santa María" (cm) tiene su correlativo en el *yecoc ye tonã yecoc, ye teutl tla[ç]olteutla*, "Ya llegó nuestra Madre, ya llegó la diosa: Tlazolteotl" (pm). Es evidente que la Madre de Dios vino a sustituir en la composición a la diosa indígena de la carnalidad y la lujuria, la "devoradora de inmundicias".

Por su parte, el *Yehuan Dios mitzyocox aya xochitla,* "Dios te creó, te hizo nacer entre flores" (cm), se correspondería con el *Otlacatqui çenteutl tamiyoanichã*, "Nació Centéotl en Tamoanchan: donde se yerguen las flores" (pm), tras eliminar la mención expresa al dios del Maíz, pero reteniendo la naturaleza florida de Tlalocan, donde moraba el dios Tláloc y se hallaba el mítico Cincalco, "lugar de la casa del maíz".

Paralelamente, el *xochitl icacani çe yxochitlj,* "en el lugar donde las flores se yerguen (el jardín, el paraíso), (el dios) 'uno flor'" —en versión de Seler— (pm), tiene cierto correlativo con el *Atl ya ya cuica ya çan quetzalaxihuitl tomolihui yan aya ye nitlachihual ycelteotl y ye dios*, "En la región de la lluvia y la niebla, donde las preciosas flores acuáticas abren su corola, yo soy la hechura del dios único" (cm).

Esta idea estaba ya presente en el *Otlacatqui centeutl, atl, yayahuicanj,* "Nació Centéotl en región de lluvia y niebla" (pm), acentuando la húmeda y vaporosa naturaleza de aquel ambiente, propicia para la germinación de la semilla. Es interesante uno de los atributos simbólicos en que se prodiga el Sagrado Original de la Virgen de Guadalupe custodiado en su santuario en el Tepeyac, que nos la muestra rodeada de nieblas, lo que ya en el siglo xvi evocaba en el contemplador indígena el difrasismo

mixtitlan, ayauhtitlan, "de entre las nubes, de entre las nieblas",[50] que Sahagún consigna en el *Códice florentino* y que admite la exégesis siguiente: "mjxtitlan aiauhtitlã oquiçaco que qujere dezir A uenjdo del cielo o de entre las nubes no esperado ni conocido" [*sic*].[51]

Analogía final

El padre Garibay, aduciendo el comentario que hace Seler del *cuicatl* de *atamalcualiztli* que hemos examinado, afirma que el hecho de que se cantara cada ocho años (solares) era una clara alusión al ciclo de Venus,[52] concretamente a cinco de sus ciclos, de 584 días cada uno: *i. e.,* 584 x 5/365 = 8. En esto concedía el sacerdote la razón al sabio alemán. Conviene recordar que un ciclo venusino de 584 días, o en rigor, de 583.92, se conoce como *ciclo sinódico* o periodo orbital sinódico.

Garibay cita el siguiente pasaje de la obra de Alberto Escalona Ramos, *Cronología y astronomía maya-mexica*: "Venus desaparece 8 días en la conjunción inferior, es visible 236 días como lucero matutino, desaparece 90 en conjunción (teóricamente unos 45 días antes y unos 45 después), es visible 250 como lucero de la tarde. Su máximo brillo lo tiene 36 días antes y 36 días después de la conjunción inferior. Su revolución sinódica se estima en 583.92 días, y la sideral en 224.70 días".[53]

La erudita anotación viene a cuenta, aunque sea por consignar un dato anecdótico: el poeta, ensayista y diplomático Octavio Paz también compuso un *cuicatl,* pero en castellano, quizá de los más granado de su lírica. Lleva por nombre *Piedra de Sol*, evocando el monolítico *temalacatl,* que mencionamos al inicio de estas notas y que ordenó enterrar el arzobispo Montúfar. Este poema curiosamente consta de 584 versos, velada alusión al ciclo sinódico de Venus, astro vinculado con el dios Quetzalcóatl del México antiguo. Mismo número de días que tarda el planeta en

---

50 A. Rocha, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2018, pp. 52, 53.

51 *Códice florentino*, Ms. 218-20.

52 "Die acht Sonnenjahre entsprechen fünf Venusperioden [von je 584 Tagen], und die fünf Venusperioden bilden einen Turnus, nach dessen Ablauff der Anfangstag der Periode wieder das gleiche Zeichen erhält. Die acht Jahre sind also die für den Planeten Venus charakteristische Periode, die dieser Sterngottheit geweihte oder heilige Zeit". E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen,* p. 1063.

53 Alberto Escalona, *Cronología y astronomía maya-mexica (con un anexo de historias indígenas)*, vol. 1, México, Fides, 1940. *Apud,* A. Garibay, Ángel, *III. Cantares mexicanos*, p. 154.

describir una vuelta completa alrededor del Sol, manera ésta del poeta mexicano de dotar a su creación de un espíritu cíclico, animado de un eterno retorno, como los mantenimientos:

> Un caminar de río que se curva,
> avanza, retrocede, da un rodeo
> y llega siempre.[54]

Estos tres versos aparecen al principio y al final del poema enlazando ambos extremos. De manera similar a como las cabezas de la *xiuhcoatl* que circunda la piedra de sol se encuentran en la parte baja del monolito.

De igual manera, ya lo hemos dicho al principio de estas líneas, el poeta habla de la "falda de maíz que ondula y canta", como haciendo sutil reminiscencia de la diosa Chicomecoatl, "siete serpiente", diosa mexica de la subsistencia, de la fertilidad y, especialmente, del *maíz*. Ella fue la diosa que ofreció a los hombres la primera tortilla. también Al se llamaba numen *Xilonen*, "la peluda", por los hilos o "cabello" (*xilotl*) característicos del jilote. De modo que también es la joven madre del maíz tierno. Asimismo, revestía la advocación de una diosa anciana (identificada con Cihuacóatl), Ilamatecuhtli, "señor[a] anciana", celebrada por los antiguos mexicanos en la invernal veintena de Tititl. Esta tal —cuyos atributos eran, amén de vestir una falda estrellas (*citlalli icue*), llevar un bordón de caña maciza, "vna mascara, de dos caras, vna atras, y otra delante, las bocas muy grandes, y los ojos salidos" [*sic*]—[55] era la diosa anciana de la tierra y del barbecho.[56] Los dos aspectos, joven y viejo, del maíz.

Pero, seguramente, esa falda de *centli* también es una evocación, en la mente de Paz, de la diosa Coatlicue, "su falda de serpientes", "la madre de los dioses" (Teteo innan), la diosa progenitora de los antiguos nahuas y, en el mito, la madre "virgen" del dios Huitzilopochtli. Como queriendo el poeta enlazar en dos versos diversos

---

[54] Octavio Paz, *Piedra de Sol*, México, Mondadori, 1988.

[55] *Códice florentino*, Ms. 218-20.

[56] *Vid.* Johanna Broda, "Ritos y deidades del ciclo agrícola", *Arqueología Mexicana*, México, núm. 120, 2013, pp. 54-61.

atributos teogónicos. O para decirlo, asimismo, con versos de Paz, como "una mirada niña de la madre vieja".

Bibliografía

Brinton, Daniel G., *Ancient Nahuatl Poetry, Containing the Nahuatl Text of XXVII Ancient Mexican Poems, with a Translation, Introduction, Notes and Vocabulary,* núm. VII, Philadelphia, Brinton's Library of Aboriginal American Literature, 1890 [en línea], https://archive.org/details/ancientnahuatlpo00brinrich/page/n6/mode/1up

Broda, Johanna, "Ritos y deidades del ciclo agrícola", *Arqueología Mexicana*, núm. 120, México, Raíces, 2013, pp. 54-61.

Cantares Mexicanos, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, 1628.

Cantares Mexicanos (facsímil) (presentación de José G. Moreno de Alba y Miguel León-Portilla), México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994.

Códice Florentino, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, Giunti Barbera, 1979, Ms. 218-20.

Cuevas, Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV Centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.

Dibble, Charles E. y Arthur J. O. Anderson, *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún,* Santa Fe, School of American Research and The University of Utah, 1950-1981.

Durán, Diego, *Historia de las Yndias de [Nueva España] y Yslas y tierra firme*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 [en línea], http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>

Escalona, Alberto, *Cronología y astronomía maya-mexica (con un anexo de historias indígenas)*, vol. 1, México, Fides, 1940.

Florencia, Francisco de, *La Estrella del Norte de Mexico. Historia de la Milagrosa Imagen de María Santísima de Guadalupe,* Mexico, J. Cabrera y Carmen Y. Maestranza, 1895, c. XV, no. 195, f. 95r

Garibay, Ángel, *III. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

————, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

————, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000.

Laso de la Vega, Luis, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhvicac tlatoca çihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Gvadalvpe in nican hvei altepenahvac Mexico itocayocan Tepeyacac*, México, Imprenta de Iuan Ruyz, 1649.

León y Gama, Antonio, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790,* México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

León-Portilla, Miguel (ed.), *Cantares mexicanos*, ii, tomo 1, del f. 1r al 42r, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor, 2011.

López Velarde, Ramón, *La suave patria,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Paz, Octavio, *Piedra de Sol*, México, Mondadori, 1988.

Rocha, Arturo, *Los valores que unen a México. Los valores de la mexicanidad. Una contribución a la experiencia de México con una insistencia particular en las virtudes morales*, México, Fundación México Unido, 2010.

————, *Monumenta guadalupensia mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo xvi,* México, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe/Estrella Blanca, 2010b.

————, *La Llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2018.

————, *La filosofía moral y el discurso parenético de los antiguos mexicanos como evocación. Memoria, escritura y diálogo moral en la eficacia de la inculturación en el s. xvi novohispano*, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Anáhuac del Sur, México, 2018b.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Publicaciones, 2000.

————, *Códices matritenses,* Madrid, Biblioteca Digital Mexicana, ii-3280 [en línea], http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/co_DG037193/fo_06

Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanische Sprach-und Alterthumskunde,* Berlín, Nabu Press, 1994 [en línea], https://archive.org/details/gesammelteabhan00selegoog/page/n14/mode/2up

————, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos* (trad. de Johanna Malcher, Zarah Larissa Dawirs, Carmen Macuil, América Malbrán, Alma Delia Flores, Gerardo Hernández Medina y Osiris González), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Alboroto y motín de los indios de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Miguel Ángel Porrúa, 1996.

Sousa, Lisa, Stafford, C. M. y James Lockhart, *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's* Huei tlamahuiçoltica *of 1649*, Los Ángeles, Stanford University Press, 1998.

Maíz, identidad y nueva ruralidad

Alex Ramón Castellanos Domínguez *

El modelo neoliberal se retomó de manera prioritaria durante la gestión del presidente Carlos Salinas de Gortari. El proyecto incluía redefinir la mecánica de funcionamiento macroeconómico de México mediante una reforma fiscal, una mayor exposición a la competencia internacional, inversión privada y el reposicionamiento del país en el mercado mundial por medio del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y, por supuesto, México.[1]

Dicha propuesta correspondía a la situación global de la formación de bloques económicos como el asiático, el de la comunidad europea y el de los países que conformaban el Grupo de Cairns.[2] Estos cambios impulsados por el gobierno de Salinas de Gortari fueron los llamados *ajustes estructurales*, que no sólo redefinieron el rumbo económico, sino también las relaciones sociales en su interior, las características de los sectores productivos y de los movimientos sociales, así como la vida cotidiana de los mexicanos. Por supuesto, los cambios no pasaron por alto las relaciones entre el medio rural y el urbano; el papel que representó cada uno a partir de tales procesos de cambio fue otro.

---

1 "Masiosare", Suplemento *La Jornada,* 7 de marzo del 2004.

2 Magda Fritscher, "Los bloques regionales y la agricultura: el TLCAN bajo escrutinio", *Revista Sociológica,* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, año 15, núm. 44, 2000, p. 36.

* Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Las reformas al artículo 27 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* propiciaron no sólo la posibilidad de expandir el mercado de tierras, sino de abrir a los capitales extranjeros las oportunidades de invertir de manera "más segura" en el campo mexicano. Las agroempresas, las maquiladoras, los procesos migratorios interestatales o internacionales, la reestructuración de la política agropecuaria, la transformación de instituciones estatales que atendían al sector rural, la apertura comercial promocionada por las llamadas *ventajas comparativas*, la polarización y exclusión de diversos grupos de productores a nivel nacional y de población urbana empobrecida, el reforzamiento del corporativismo y la aparición de actores rurales como los empresarios, así como el cambio en la llamada *cultura campesina* y en las formas de sociabilidad en el mundo rural, son algunas de las consecuencias del modelo neoliberal impulsado desde los ochenta. Lo descrito anteriormente forma parte del contexto nacional y mundial en el que el medio rural y urbano, los campesinos y los habitantes de las ciudades, fueron transformando su manera de vivir y de relacionarse. En este sentido, el mundo rural se vuelve complejo y diverso. Los límites claros entre los espacios y formas de vida urbanas y rurales prácticamente se desvanecen.

A partir de todo este contexto de cambios y ajustes estructurales en nuestro país y a nivel global, en distintos espacios de discusión se reflexionó acerca de la necesidad de replantearse el papel, las características y funciones que tienen los espacios urbano y rural a nivel mundial.

Da inicio una discusión sobre "la nueva ruralidad", enfocada en los cambios de las actividades económico-productivas que se llevan a cabo de manera ya casi indistinta en dichos ámbitos. También se plantea esta nueva ruralidad a partir de cuestionar los indicadores tradicionales con los que se caracterizaba al medio rural y al urbano (especialización económica, número de habitantes, población económicamente activa, entre otros). Pero pocos son los casos concretos de estudios que muestran los cambios y procesos de recreación cultural vistos desde los propios pueblos, actores o sujetos.

La "nueva ruralidad" en la Ciudad de México: entre milpas y ejes viales

Una síntesis de la discusión y los enfoques sobre la nueva ruralidad se reduce a tres visiones fundamentales: la primera es aquella que considera dicha relación desde la visión tradicional de confrontación entre uno y otro medio; la segunda es la que resalta procesos de articulación y/o yuxtaposición entre los dos espacios; y, la tercera, es la que habla de la subordinación de la cultura rural local a la urbana. Sin embargo, a pesar de existir procesos muy fuertes de urbanización en el campo, las culturas locales resisten y responden a partir de estrategias culturales para fortalecerse, o establecen nichos o territorios de resistencia cultural que funcionan como bisagras para flexibilizar la vida tan cambiante. Estos nichos o territorios de resistencia cultural son básicamente estrategias de reproducción familiar y colectiva, que suceden en el ámbito de la cotidianidad de la vida, lo que también permite formar un proceso de cambio mutuo entre ciudad y campo o viceversa.

Los límites entre espacios y formas de vida urbanas y rurales prácticamente se desvanecen

En ese sentido, en nuestro país se han presentado diversos estudios que, bajo la mirada de la nueva ruralidad, enfocan los problemas y transformaciones que se presentan en el campo mexicano y, sobre todo, en la cultura, la identidad y el territorio. Algunos de los trabajos realizados bajo el enfoque de la nueva ruralidad en México se han llevado a cabo en pueblos cercanos a grandes ciudades o metrópolis. En ellos

se presenta un elemento fundamental para seguir en la lucha cotidiana por la tierra: la identidad.

Desde mi punto de vista, habría que tener una "nueva" mirada del ámbito rural, considerando no sólo las estrategias que desde el poder de los Estados, la academia, las grandes empresas y agencias de desarrollo trasnacionales se recomiendan, así como reconocer en los sujetos sociales (pueblos, organizaciones, movimientos) las amplias posibilidades y estrategias que construyen para reproducirse y sobrevivir, para relacionarse de manera distinta con el resto de la sociedad y construir otros mundos. Para ello, es necesario rescatar los ejemplos de casos concretos en los que se trabaje la reconfiguración de espacios, tiempos, territorios, identidad y cultura, a partir de los cuales se construyan estrategias de convivencia y colaboración o bien de exclusión entre los propios sujetos.

A continuación, presento el caso del pueblo de San Antonio Tecómitl, perteneciente a la alcaldía Milpa Alta; con él, trato de ilustrar esta relación entre la megalópolis, la nueva ruralidad, la defensa de la tierra, la identidad y el maíz.

Los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México

En toda la región sur de la Ciudad de México, los habitantes que antiguamente la poblaron y que ahora viven en las delegaciones rurales se autorreconocen y autonombran como *pueblos originarios*. La "originalidad" de esos pueblos está ligada a una serie de acontecimientos históricos que tienen que ver con el territorio, cultura e identidad. De esta manera, ser pueblo originario implica entrar en la discusión acerca de la singularidad o autenticidad de una cultura y en la reivindicación de una identidad étnica que, si bien rechaza los términos *indio* o *indígena*, acepta la originalidad como una categoría que define la autenticidad de un pueblo. Entonces, se establece como una característica identitaria. La mayor parte de los pueblos de la ahora alcaldía Milpa Alta se han reivindicado como pueblos originarios, principalmente, por defender y permanecer en sus territorios ancestrales. Aunque esto es poco probable debido a que, durante la colonia, una vez consumada la Conquista, los antiguos territorios fueron modificados. De hecho, la zona que correspondía a estos pueblos fue asignada a la administración del señorío de Xochimilco. Sin

embargo, la lucha por la defensa de sus territorios (tierras) ha significado un punto estratégico en la consolidación de su identidad y en la recreación de su cultura.

El crecimiento de la ciudad y su paulatina multiculturalidad permitió a esos pueblos reivindicar su originalidad como parte —otra vez— de una estrategia identitaria y colectiva que marca las diferencias entre dos grupos: *1)* aquellos habitantes de los pueblos que llegaron de provincia o de otras zonas de la Ciudad de México (avecindados) e incluso de los habitantes de otras alcaldías "urbanas" y *2)* la mayor parte de pobladores que tienen fincadas sus raíces en toda esta serie de acontecimientos históricos y fueron formando a las familias, pero, principalmente, a los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México.

Hay que señalar que en el contexto de una serie de relaciones sociales y de poder durante la Colonia, los pueblos originarios fueron estableciendo negociaciones a partir de las cuales su cultura fue transformada y reconstruida; podemos mencionar el caso concreto de la religiosidad popular, que es algo que hoy distingue a esos pueblos. El sincretismo religioso permitió no sólo construir un calendario festivo vinculado a un santo católico, que es el pilar fundante de cada pueblo, sino también incorporar una visión cíclica del tiempo a partir de los eventos relacionados con la producción agrícola, principalmente, de la milpa o del maíz asociado a otros cultivos. De esta manera, la bendición de las semillas, la siembra, la cosecha y otros muchos eventos del ciclo agrícola, estuvieron asentados en una práctica religiosa que permitió la convivencia de los antiguos rituales y ceremonias sagradas con la nueva fe y culto católicos.

El pueblo originario de San Antonio Tecómitl, Milpa Alta: Tierra, identidad y maíz

San Antonio Tecómitl (olla de piedra) se localiza al noreste de la alcaldía Milpa Alta; al norte, con el pueblo de San Juan Ixtayopan; al sur, con San Francisco Tecoxpa; al oriente, con San Nicolás Tetelco y San Pedro Tláhuac, y al poniente, con el volcán Teutli y Xochimilco. La topografía de su terreno es accidentada, pues se ubica en las laderas del volcán Teutli. Tiene pendientes de entre 15 y 30% y su altitud varía de entre 2 mil 200 y 2 mil 650 metros sobre el nivel del mar (msnm).

Un punto esencial para la construcción identitaria de la originalidad de Tecómitl fue, precisamente, la fundación del pueblo a partir del mito de San Antonio de Padua; ya que originalmente Tecómitl no pertenecía a los pueblos momoxcas, que expulsaron a los toltecas y colonizaron la zona de los volcanes entre el cerro del Chichinautzin hasta el volcán Teutli. A partir de la construcción del pueblo en la zona del valle, que colinda con San Juan Ixtayopan (antiguo pueblo ribereño asentado a las orillas del lago de Xochimilco), Tecómitl inició, por decirlo así, una vida de relación con los otros nueve pueblos momoxcas y los otros dos pueblos xochimilcas que se establecieron allí (Xicomulco y Cuauhtenco). Al parecer, la evangelización fue el punto de partida en el inicio de dichas relaciones, ya que, a partir de la creación del mito de San Antonio de Padua, que da origen al actual pueblo de San Antonio Tecómitl, comienza la construcción de la parroquia, donde se celebró la primera misa "oficial" en esta región. Tecómitl adquiere un carácter relevante y, en cierto sentido, una posición relevante en cuanto a las relaciones de poder entre los pueblos, ya que es en éste donde se inicia la vida de evangelización y sincretismos entre la cultura española y los pueblos indios de esta zona.

Muchos ejidatarios, herederos de combatientes zapatistas de la zona, crecieron junto con la Ciudad de México

Desde sus inicios, la historia de Tecómitl se ha caracterizado por situaciones particulares. Las estrategias de negociación empleadas por el pueblo han permitido que Tecómitl persista en su lucha cotidiana por no dejar de ser él mismo. Las alianzas con el imperio mexica para controlar a los habitantes de otros pueblos, el sincretismo religioso en el que un santo creó las condiciones necesarias para establecer relaciones con los españoles, la simpatía y militancia en el Ejército Libertador del Sur que les dio la oportunidad de conseguir la tierra y ser campesinos, así como la ritualidad y para diferenciarse entre ser originario y avecindado, fueron sólo algunas de las estrategias que el pueblo de Tecómitl ha realizado para ser uno de los pueblos de la llamada *zona rural* de la Ciudad de México.

Continuar siendo pueblo "originario", mantener sus tierras (territorio), conservar su vocación campesina y de producción agropecuaria, sin dejar de lado otras actividades productivas, son caminos que los habitantes de San Antonio Tecómitl han experimentado por siempre. A pesar de ello, no dejan de lado su vínculo con la ciudad. Muchos de los ejidatarios, herederos de los combatientes zapatistas (abuelos o padres) de la zona, crecieron junto con la Ciudad de México. Varios de los tecomiltenses recorrieron calles y vieron cómo la ciudad se convertía en la gran zona metropolitana, en la megalópolis mexicana. Al trabajar en la construcción y en actividades vinculadas con el sector de servicios, muchos de estos pobladores pudieron financiar sus siembras de maíz y otros cultivos en las parcelas que año con año atendían menos; pudieron abrir espacios para que sus hijos obtuvieran los beneficios de los caminos, las escuelas, las bibliotecas, los parques recreativos, los sistemas de transporte; también lograron adquirir habilidades administrativas que, al momento de representar al ejido o pueblo en algún cargo público, les sirvieron para salir adelante.

Los tecomiltenses vieron cómo la ciudad se convertía en la gran zona metropolitana

Sin duda, la tierra es uno de los aspectos que funda la identidad en Tecómitl y los espacios sagrados respecto a ella los que permiten que los pobladores continúen siendo pueblo, que sigan echando raíces. De esta manera, no trataré de definir lo que es una nueva ruralidad, sino que, más bien, el trabajo se inscribe en un marco de entendimiento y comprensión de los procesos sociales que han permitido a los pobladores de Tecómitl ser parte de su pueblo y crecer con la ciudad. Más allá de medir "la ruralidad" de los pueblos, o incluso más allá de caracterizarlos como rurales o no, deberíamos preocuparnos por comprender sus estrategias de vida y reproducción sociales, pues a partir de éstas podemos encontrar un eje articulador de los procesos de cambio globales con los cambios que se presentan a nivel local.

Con el ánimo de esclarecer algunos elementos guía o indicadores de dichos procesos de cambio, vislumbrados bajo el marco de las estrategias de reproducción social y de vida, debo mencionar que la propuesta para entender estos procesos se

ubica en elementos particulares como la religiosidad popular y los rituales, las leyendas, las fiestas vinculadas a la religión, pero también a los ciclos agrícolas, la apropiación, uso y manejo del territorio, la historicidad del pueblo, la memoria colectiva, la organización social vinculada a los sistemas de representación y autoridades, los cambios en las actividades económico-productivas, conflictos y movilización social, entre otros.

Tecómitl: producción y territorialidad vinculada al maíz

En la parte más alta, Tecómitl cuenta con un área forestal en la que existen árboles como el pino, el encino, el madroño, el tepehuayote, el capulín y el maguey; en otros lugares se encuentran plantas medicinales como estafiate, gordolobo, poleo, toloache, tepozán y lengua de vaca, y algunas aromáticas, como toronjil, mejorana, chinchayote, pimpinilla y pata de león.

En las zonas media y baja se hallan sólo algunos encinos, tepozanes, tepehuayotes, jaltomate y capulines. Aún existe una gran variedad de plantas medicinales y aromáticas que poco varían de las ya descritas; aunque la diferencia con la zona alta es que en ambas zonas encontramos pastos (zacate de carbón, mallinal, perlilla, y zacate liso), así como una gran diversidad de cultivos, como nopal, maíz criollo, haba, avena, cebada, coliflor, calabaza, espinaca, chilacayote, papa, frijol, ayocote, ejote, amaranto, chile criollo, tomate verde, zanahoria y rábano.

La producción de Tecómitl está dividida en tres áreas; la primera de ellas es la zona ejidal del monte, con una extensión de 284 hectáreas y donde trabajan aproximadamente 313 ejidatarios. En dicha área, los cultivos de nopal verdura y de maíz criollo (blanco, azul y rojo) son los principales. La producción de maíz por hectárea al año es de seis a siete toneladas. En la propiedad privada, que representa más de 170 hectáreas, la producción de maíz, verduras y alfalfa se encuentra en 40 hectáreas de riego.[3] Del maíz se obtienen hasta dos cosechas anuales con un rendimiento de 5 ton/ha. Aunque el principal destino del maíz es el consumo familiar, en los últimos años se ha aprovechado para la alimentación de los animales, incluso como elote para la venta en la central de abastos o a otros pueblos para las ferias locales.

[3] En la zona del amaranto, se van rotando los cultivos, de manera que la posibilidad de que aumenten las hectáreas sembradas de maíz o de verduras es muy grande.

Del maíz se aprovechan los subproductos para alimento del ganado o como abono y desde hace cinco años algunas señoras del pueblo se han organizado para aprovechar las hojas y hacer artesanías con hojas de maíz que se exponen en las ferias regionales.

Uno de los principales problemas que enfrentan sobre todo los productores del monte es el bajo precio tanto para maíz, como para el nopal, ambos cultivos principales en esta zona. El maíz cosechado como grano ya no se considera una opción debido a que los rendimientos son pocos y, además, el precio de este producto es muy bajo en el mercado local; muchos de los principales compradores del maíz en grano —los molineros— pagan a cinco pesos el cuartillo, un precio sumamente bajo que ni siquiera cubre los gastos de producción del cultivo. La opción que han tomado muchos de los campesinos ha sido aprovechar el maíz (la mazorca y también el rastrojo) como fuente de alimento del ganado existente en el pueblo, ya sea propio o ajeno. Algunos de los campesinos aún aprovechan el maíz en grano para el consumo familiar, aunque realmente son pocos.

Algunas señoras del pueblo aprovechan las hojas del maíz para hacer artesanías

Otro de los problemas que atañe a los ejidatarios es el crecimiento urbano y la pérdida de suelo rural debido a los asentamientos de población en áreas cercanas a la zona ejidal. Por el lado de la ampliación existe un riesgo muy grande porque se encuentra muy cerca la zona de colonias llamada Solidaridad, en Chalco, Estado de México. En cuanto al ejido del monte, existe un constante peligro de que el crecimiento poblacional empiece a restarle terreno debido a la venta de "lotes" muy cercanos a la zona de acceso al ejido por el lado que colinda con el camino hacia Mixquic.

Además de la zona del ejido, la zona de propiedad privada que se encuentra a las faldas del volcán Teutli se encuentra prácticamente toda poblada por gente que llegó de la ciudad y se asentó en parajes y colonias como Noxcalco, Maxulco, Santa Rosa, San Isidro o Tecaxtitla. La pérdida de suelo rural es uno de los problemas que se genera con el crecimiento de la zona urbana, pero existen otros, como la demanda

de servicios, las distintas creencias religiosas que tienen estos nuevos pobladores, la poca relación que establecen con los pobladores llamados *originarios*, la diferenciación social de estos nuevos habitantes por parte de los pobladores originarios al llamarlos *avecindados*, la demanda de tierras para la producción agropecuaria, la competencia con los ejidatarios y otros grupos por los recursos económicos destinados al pueblo por parte de instituciones del Gobierno de la Ciudad de México, la inseguridad en el pueblo, entre otros.

En el tiempo del "ahoy" de los habitantes originarios de Tecómitl se presenta un reto enorme, ya que, en la actualidad, la conformación poblacional de Tecómitl está representada por 60% de avecindados y 40% de pobladores de familias originarias ¿Qué pasará con la identidad y cómo dicha estrategia se replanteará frente a este nuevo reto?, ¿cuál es la negociación que tendrán que realizar ahora los pobladores originarios para no dejar de serlo y para continuar su reivindicación como tales? Los cambios a nivel global implican una reconfiguración no sólo en el espacio/territorio de los pueblos, también en su cultura e identidad. Las empresas trasnacionales han impactado a nivel local, principalmente, en cuanto a la venta de agroquímicos e implementos agrícolas para la producción. Ahora, *Pioneer* o *John Deere*, *Purina* o *Monsanto* han llegado al pueblo y se han instalado en las tiendas que venden productos para el campo.

Gente llegada de la ciudad se asentó en Noxcalco, Maxulco, Santa Rosa, San Isidro o Tecaxtitla

Desde tiempos prehispánicos, independientemente del aprovechamiento forestal o lacustre, la producción agrícola se remitía a la producción del sistema de milpa, que para esta región es la combinación de maíz, chile y frijol o maíz, chile y haba. Hoy en día, el maíz todavía es un producto importante en la dieta alimenticia de los pobladores de Tecómitl y en su cultura. Por su parte, los ciclos relacionados con la bendición de las semillas, la petición de lluvias y la de buenas cosechas están estrechamente relacionadas con el cultivo del maíz y con el proceso de construcción como sujetos colectivos: "pueblos originarios". Frente a ello, el reto que enfrentan los campesinos de Tecómitl, pero también de muchos otros lugares de México, es

la capacidad de enfrentar desde distintos frentes una "agresión" a la producción y, sobre todo, a la cultura.

En Tecómitl existen aproximadamente tres molinos y más de cinco tortillerías; en la entrada de cada uno de estos establecimientos se puede leer: "maíz 100% mexicano". Son las tres de la tarde y la tortillería rebasada por la demanda aprieta el paso. La gente pide de a poquito o de una vez para la semana. Llegan gustosas las servilletas de tela y logra verse el colorido de los tejidos y bordados en cada una de ellas. Frente a esta manifestación de lo diverso, del otro lado del mostrador, se observan costales blancos con el nombre de *Maseca* al frente; todos son iguales, no hay siquiera un distintivo en cada uno de ellos, al menos que estén deformes por el manejo que les dan los trabajadores o se hayan manchado con algún color de las salsas que asoman la vista por el frente del local y se venden a dos pesos para completar la comida. Y es que es una realidad, al menos en el maíz, el cuartillo (equivalente a 1.5 kilos) ya no vale igual, se vende a dos pesos y se produce en cuatro pesos. ¿El problema?, la introducción indiscriminada de maíz amarillo proveniente de Estados Unidos y que no sólo se vende por medio de una empresa llamada *Maseca*, sino que también se vende como maíz pozolero en los supermercados *(Sam's Club; Carrefour, La Comer)*. Por otro lado, en el pueblo ya se consiguen las palomitas para microondas, las tostadas y los totopos (nachos), mientras que en los supermercados se consiguen las harinas para los atoles; ya ni los sopes ni los tamales la libran, porque ya los venden congelados con un mensaje que dice: *Put it on the microwave and enjoy it!*

Los cambios a nivel global reconfiguran también la cultura e identidad de los pueblos

Pero no sólo es el maíz, también el nopal y la carne de pollo o de cerdo o de res; algunas verduras y hasta el agua *Los Ángeles,* que *The Coca-Cola Company* vende en la farmacia de la esquina, cerca de la iglesia, a un precio más bajo que el litro de leche (¡paradoja campirana!), y es que en esto de la leche también se sumó el Estado con su intervención. Ya no es rentable ser ganadero de doble propósito (producción de carne y aprovechamiento de la leche) porque *Liconsa* ofrece la leche más barata que

la que venden los propios productores. La gente del pueblo prefiere esa leche, y más cuando el "populismo tabasqueño" en la ciudad la ofrece no sólo más barata, sino que da vales de despensa que se reparten en el local de *Liconsa.*

En fin, en un marco amplio en el que participa una serie de actores tan diversos como *Coca-Cola* y *Maseca,* los gobiernos locales y federales, los coyotes y los propios campesinos del pueblo y de otros, los campesinos de Tecómitl han puesto en marcha experiencias de organización para vender o para comprar estrategias colectivas y familiares, de ejidatarios y de pequeños propietarios, de originarios y de avecindados. Todas ellas para tratar de enfrentarse a los nuevos retos de la globalidad y una mundialización de capitales que no sólo tratan de explotarlos, también de excluirlos para seguir concentrando riqueza y poder.

Ya no es rentable ser ganadero de doble propósito porque Liconsa ofrece la leche más barata

Las 284 hectáreas que se tomaron de la hacienda de Santa Fe Tetelco, parte de la primera dotación ejidal que se da a los campesinos de Tecómitl, son llamadas *el monte*.[4] El monte representa un espacio social dentro del cual se llevan a cabo relaciones y prácticas sociales que permiten identificarlo como un espacio territorial; entonces, es parte fundamental del territorio de los campesinos de Tecómitl.

El monte, ya como un lugar apropiado y recuperado legal y legítimamente, permite enfrentar una última batalla que aún se libra: la urbanización. Para los campesinos del pueblo, el carácter rural no se finca en su posibilidad de mantener la producción agrícola en las tierras —como se exigía para los ejidos en los años de la posrevolución—, sino que ahora las tierras dan un sentido diferente de pertenencia. Lo rural se establece según se puedan mantener (no vender) las tierras que por mucho tiempo se habían peleado por generaciones en Tecómitl. En medio de la globalidad y la urbanización, y como una de las expresiones de ésta, los pobladores

[4] Término local que utilizan los campesinos para nombrar a un espacio territorial dentro del cual existen una serie de elementos históricos, naturales, culturales y de producción que nos permiten entenderlo como su territorio. Es parte de sus tierras, concebidas más que una simple sección de parcelas dedicadas a la producción de maíz criollo, nopales, forrajes, verduras e incluso árboles forestales o frutales.

originarios refundan su identidad en la territorialidad, entendida como una apropiación física, sí, pero con un fuerte lazo simbólico. Ser campesino ahora, y además originario, implica mantener el “orden” del territorio en el monte, en “su monte”.

Si nos enfocamos en la idea del tiempo, los ejidatarios del monte han sabido convivir entre dos lógicas de temporalidad: una lineal y la otra cíclica.

La *lógica lineal* tiene que ver justamente con un tiempo lineal, impuesto por los procesos de modernización, en los que se prioriza el “progreso” como parte de la vida y del desarrollo de la humanidad; es un metarrelato moderno que nunca llega a cumplirse, si desarrollo y progreso son entendidos sólo desde la perspectiva económica. En este sentido, los campesinos del monte se han incorporado a dicho proceso desde varios ámbitos y, el territorio, el monte, no ha sido la excepción. Con la idea de que el progreso, para los países mal llamados *subdesarrollados*, debería darse a partir de la industrialización, los ejidatarios del monte iniciaron una relación ya ancestral con la llamada *ciudad central*.

Trabajos en la Ciudad de México permitieron incorporar ingresos económicos a la parcela y mantener su productividad. Nuevas tecnologías aparecieron y los agroquímicos y la maquinaria agroindustrial no se hicieron esperar en Tecómitl. *Foley*, *Urea*, *Rival*, *John Deere*, *Ford*, *Massey Ferguson*, *Purina* son los nombres que siguen formando parte de los diálogos y vida campesina incluso en la actualidad.

Tales equipos y productos agrícolas no llegaron por casualidad, ya que están directamente relacionados con la otra lógica de la temporalidad: *la cíclica*, la de las parcelas y las lluvias, la de las fiestas, los santos y vírgenes, la de las prácticas de apropiación y manejo de los recursos naturales, pero también la de los tiempos del mercado, de la oferta y la demanda.

Es decir, dentro del territorio y para los campesinos o ejidatarios del monte, las dos lógicas de temporalidad coexisten y a partir de ellas aquéllos van haciendo suyo el territorio: el monte. Pero ¿por qué hablamos de esta coexistencia de lógicas de temporalidad en un espacio que, precisamente por eso, se construye como social y como apropiado por los campesinos? Quizás, porque, por un lado, México fue integrándose poco a poco a una modernidad que exigía como elementos fundamentales incorporar una visión lineal del tiempo y de la vida en sus habitantes para llegar a la meta: el desarrollo, el progreso. Dicha lógica no estableció consensos con muchas

culturas que tuvieron que sujetarse a la imposición de un Estado y gobierno hegemónico, que enarbolaba los valores humanos del mestizaje cultural e incluso racial. Después, sólo fue cosa de esperar los embates de un proceso modernizador, en el que la tecnología fue punta de lanza en el discurso de la modernización y a la cual se sometió a nuestras culturas, a todos los pueblos.

La industrialización, los procesos de urbanización, la revolución verde y las políticas gubernamentales y públicas, establecidas para fomentar el "desarrollo" de los pueblos y comunidades campesinas e indígenas en nuestro país, impactaron en cada uno de los rincones de la nación, y San Antonio Tecómitl no se libró de este proceso de modernización. El monte, espacio territorial de San Antonio Tecómitl, en primer lugar, es parte de una política agraria del Estado mexicano posrevolucionario, que decidió formar y tener en el ejido a un espacio de control y válvula de escape del conflicto social que en esos tiempos se presentaba. Por otro lado, los campesinos se han apropiado del monte no sólo con sus conocimientos, también han colaborado en esto los tractores *John Deere*, *Ford* y *Massey Ferguson*; por su parte, los productos químicos de *Purina*, *Monsanto* y otras compañías, que poco a poco se introducen en los cultivos, en el aire, en el suelo y en el cuerpo del monte y de los campesinos que en él trabajan. Sin embargo, existen otros elementos que se integran a esta visión lineal del tiempo; y como dijera Mircea Eliade: "todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital es previamente transformado de 'caos' en 'cosmos'; es decir que, por efecto del ritual, se le confiere una forma que lo convierte en real [...] por ese hecho, lo real por excelencia es lo sagrado".[5] Los ciclos agrícolas y rituales han formado parte del conocimiento popular de los campesinos de los pueblos de nuestro país; es en ellos donde se recupera un espacio autónomo, cultural y político que puede ser una grieta del neoliberalismo; es, en suma, un espacio íntimo y esencial de vida colectiva y organización política-cultural de sujetos colectivos e individuales.

Tecnología, punta de lanza en el discurso de la modernización y a la cual se sometió a nuestras culturas

5 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno,* Madrid, Alianza y Emecé, 1984, p. 20.

Al respecto, el primer elemento que miro como una característica esencial en la que los campesinos se apropiaron de su territorio —de su monte— fue la lucha armada para defender un espacio social vital, al cual ordenaron cuando lo hicieron suyo, por medio de diferentes rituales celebrados en espacios que revaloraron y cambiaron de significado. Un elemento simbólico, con las características referidas en el párrafo anterior, es la reapropiación de vestigios históricos de la hacienda de Tetelco que se encuentran dentro del monte y que son referentes a partir de los cuales los campesinos reconocen su territorio. Por una parte, existe una serie de parajes que establecen puntos límite y definen las fronteras de su espacio en relación con el de otros pueblos. El Pedregal, la Leona, la Cruz, la Era, la Taza, el Troje, el Encinal, el Jariyal, y la Cruz de Maxtle son los nueve parajes que definen espacial y simbólicamente los límites del Monte de Tecómitl.

Ciclos agrícolas y rituales forman parte del conocimiento popular de los campesinos de nuestro país

Sin embargo, existen ejemplos de reapropiación del espacio, como la Troje (antiguo granero de la hacienda), que desde los cuarenta se convirtió en una capilla donde se lleva a cabo un ritual o celebración a la virgen del Carmen, asociada a la petición de buenas cosechas, sobre todo, de maíz. La Taza (antigua zona de captación de agua de lluvia y abrevadero para los animales del hacendado) ahora se ha rehabilitado para captar agua de lluvia y destinarla a crear un distrito de riego que beneficie a algunos de los ejidatarios cercanos a ella. La Cruz, paraje donde se celebra en mayo a san Isidro Labrador, y La Era (antigua molienda), lugar que recuerda la resistencia campesina y que se tiene como un símbolo de la lucha que los abuelos y padres dieron en contra de los hacendados y caciques. El monte no sólo implica un territorio en el ámbito simbólico, ya que se define, también, según sus características geográficas y de apropiación productiva o de manejo de recursos naturales que existen dentro de él. Ejemplo de ello es el hecho de que dentro del monte se sitúan zonas más altas y frías, localizadas desde los 2 mil 650 msnm y zonas bajas que llegan hasta los 2 mil 200 msnm. Esto implica una diversidad natural muy variada, donde el uso de recursos se aprovecha de diversas maneras.

El manejo del agua se realiza a partir de la construcción de zonas de captación de agua de lluvia, que les permiten asegurar una siembra no sólo de temporal, sino también de riego. El uso de plantas medicinales y aromáticas como el estafiate, gordolobo, toloache, árnica, tepozán, lengua de vaca, toronjil, mejorana, tlacopicil, entre otros, nos muestra que el conocimiento tradicional es parte de la apropiación del espacio y del uso que de éste se tiene, sobre todo, cuando se distinguen "zonas" de recolección ubicadas en las partes más altas y medias. A su vez, la utilización del bosque —pequeña zona forestal— implica otro de los usos que se tiene del territorio, la utilización de madera como combustible (leña) o para artesanías y para la construcción (a pesar de sus restricciones) son prácticas de manejo de los recursos y del territorio transmitidas por generaciones; éstas se realizan en la zona más alta del monte. Asimismo, el monte es importante como zona de producción, donde se combinan sistemas como la agricultura, la silvicultura, la apicultura e incluso la floricultura en las zonas media y baja.

La Era, símbolo de la lucha de abuelos y padres en contra de hacendados y caciques

En resumen, el monte ha significado para los campesinos de Tecómitl un espacio para reconocerse como originarios e identificarse como campesinos; además, les ha permitido mantener y reproducir su cultura a partir de la defensa, apropiación y resistencia. Es este espacio megadiverso y pluricultural en el que el maíz echa raíces en la Ciudad de México.

Reflexiones finales

El 1 de enero de 1994 marcó la vida político-cultural de nuestro país y de los habitantes del medio rural. Por un lado, la lucha contra la construcción de un aeropuerto y por la defensa de la tierra y su historia en San Salvador Atenco implicó otra manera de enfrentar los cambios que se gestan con el neoliberalismo aplicado en nuestro país desde el siglo pasado y, por el otro, estaban las demandas y estrategias de lucha del movimiento campesino "El campo no aguanta más", así como de la defensa del maíz con la campaña "Sin maíz no hay país". Todo esto nos permite

hablar de la necesidad de reconocer una nueva relación entre el campo y la ciudad, pero también es momento de reflexionar sobre los procesos de lucha y estrategias político-culturales a partir de las cuales los sujetos sociales y diversos actores en el campo se reproducen y viven este proceso como una lucha cotidiana y constante reivindicando su cultura e identidad.

Bibliografía

Concheiro, Luciano, Couturier, Patricia, Tarrio, María, "Nueva ruralidad metropolitana y ambiental. caso México", ponencia presentada en el *VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural,* Quito, Ecuador, 20 al 24 de noviembre de 2006.

Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural, *Informe de trabajo 1998 y planes 1999,* México, 1999.

Cruz, María, *Propiedad, poblamiento y periferia rural en la zona metropolitana de la ciudad de México,* Red Nacional de Investigación Urbana, A. C. y Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 2001.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno,* Madrid, Alianza y Emecé, 1984.

Fritscher, Magda, "Los bloques regionales y la agricultura: el TLCAN bajo escrutinio", *Revista Sociológica,* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 2000.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Colegio de México, México, año 15, núm. 44, 2000.

La Jornada, suplemento "Masiosare", 7 de marzo, México, 2004.

Martínez, Rosa, Reyna, Alfonso y Ramírez, Benito (coords.), *Diagnóstico social comunitario* [en línea], https://www.academia.edu/35011488/Diagnostico_social_comunitario

Nieto, Raúl, "Globalización y multiculturalidad urbana", ponencia presentada en la sesión *Cultura 27: Globalización, crisis y sectores sociales en México,* Washington, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 6 al 8 de septiembre de 2001.

Nivón, Eduardo y Portal, María Ana, *Cultura y ciudad,* México, Gobierno del Distrito Federal, 1999.

Oehmichen, Cristina, "La multiculturalidad de la ciudad del Valle de México y los derechos indígenas", ponencia presentada en el seminario permanente *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad,* Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México y Gobierno del Distrito Federal, México, 2003.

Ramos, Eliseo, "La fundación de Tecómitl", *La historia de mi pueblo*, tomo II, Departamento del Distrito Federal, México, 1992, pp. 76-79.

———, *Bosquejo histórico de San Antonio Tecómitl,* México, s. f.

Santos, Cristóbal, "La identidad entre la nueva ruralidad y el crecimiento urbano: Coatlinchán, Texcoco, Estado de México", en Arturo León, Beatriz Canabal y Rodrigo Pimienta L. (coords.), *Migración, poder y procesos rurales,* México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de México-Xochimilco, 2002, pp. 261-272.

El maíz en Tlaxcala

Irad Santacruz Arciniega*

La planta maíz es la médula espinal del agroecosistema alimentario *milpa*, pues sostiene la alimentación desde tiempos inmemoriales. Es una planta tan maravillosa que se aprovechan sus hojas, su fruto, fresco o seco.

Sin el maíz, no entenderíamos rituales, platillos o la esencia en nuestra cultura alimentaria. Los tlaxcaltecas consideramos que tenemos nombre de maíz, pues Tlaxcala significa "el lugar de la tortilla de maíz". Tenemos rostro de maíz porque, cuando visitas Tlaxcala y miras al entorno, encuentras mucha tierra sembrada con esta planta; también somos esencia de maíz, pues según la historia, hombres y mujeres fuimos creados con masa de maíz nixtamalizado.

* Culinary Art School y Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México.

Por ello, somos el pueblo del maíz. El lema “Sin maíz no hay país” es muy acertado, pues se dice que el día que esta planta desaparezca, perderemos no sólo un gran ingrediente de nuestra alimentación, sino también nuestra identidad como tlaxcaltecas y mexicanos.





Debemos dar gracias a la Madre Tierra, pues ella nos provee del sustento. De las manos mágicas de los campesinos que labran la tierra obtenemos los productos que están en nuestras mesas y que se transformarán en deliciosos platillos.

Las comunidades indígenas, campesinas y rurales son la raíz y la esencia de nuestro ser; gracias a ellos la humanidad sigue viva.

¡Oh tortilla, tú eres como nuestro escudo! ¡Tú eres nuestro sol, pues te necesitamos todos los días! ¡Siempre nos haces falta, siempre estás viéndonos y cuidándonos! Tienes esa forma circular, tienes ese color; en ti todo se envuelve. Así como el sol nos cobija y nos da calor, así tú eres, tortilla, cubres los rellenos y nos das calor.

En Tlaxcala existen mínimo 125 razas de maíces de colores, según han contado los portadores y dueños del patrimonio. El maíz también es medicina, todo es aprovechable.

Aunque en nuestra cocina se habla más de chile que de maíz, debemos dar un buen lugar a esta maravillosa planta, si en verdad somos el pueblo del maíz.

Con el maíz se prepara una gran variedad de alimentos. Por ejemplo, tamales, tortillas, gorditas, quesadillas, atoles, chileatoles, tlaxcales, pinoles, moles, tacos, bebidas, entre otros.

En resumen, el maíz es la columna vertebral del agroecosistema alimentario llamado *milpa*. Porque al sostener la alimentación, sostiene la cultura de nuestro país. Por ello, también las comunidades indígenas, campesinas y rurales son la raíz y la esencia de nuestro ser; la humanidad sigue viva gracias a quienes labran la tierra.







Las comunidades indígenas, campesinas y rurales son la raíz y la esencia de nuestro ser; gracias a ellos, la humanidad sigue viva



Foto 3. El maíz sostiene la alimentación desde tiempos inmemoriales.
Fuente: Irad Santacruz.

En el caso de Tlaxcala, existen al menos 125 tipos de maíces de colores, por lo que para nosotros los tlaxcaltecas es tan importante este ingrediente. De ahí el significado de Tlaxcala: "el lugar de la tortilla de maíz". Así que el maíz además de ser la base de nuestra alimentación, referente cultural y hasta espiritual, es más que un alimento; es medicina y es vida.

La defensa del maíz de la vida en la sierra norte de Puebla. Recuento de una lucha

Milton Gabriel Hernández García*

Durante las últimas dos décadas, la sierra norte de Puebla se ha convertido en uno de los epicentros nacionales de la resistencia y de la construcción de alternativas en relación con la custodia del maíz nativo frente a la amenaza de los cultivos transgénicos. Asimismo, la defensa del territorio es uno de los ejes transversales que atraviesan las distintas formas que ha adoptado la acción colectiva en esta región. Como se podrá observar a lo largo de este ensayo, en el contexto de la crisis civilizatoria de occidente y en relación con sus múltiples expresiones, como la crisis ambiental, el papel que desempeñan las sociedades campesinas e indígenas subalternas es fundamental para la construcción de una nueva sociedad que no tenga su fundamento en la lógica de acumulación capitalista.

En la sierra norte de Puebla, la configuración de acciones colectivas orientadas a la defensa del maíz ha compartido rasgos similares con otros procesos que ocurren en el país, así como algunas diferencias. Los orígenes de la lucha en la región se remontan al monitoreo biológico sobre una muestra de maíces nativos recolectados en 23 municipios de la sierra: el Octubre de 2003, a cargo del Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam) y el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami), junto con un grupo de organizaciones locales

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

articuladas en torno a la Unidad Indígena Totonaca-náhuatl (Unitona).[1] Una vez que se conocieron los resultados del estudio, estas organizaciones denunciaron en rueda de prensa que se había descubierto contaminación de maíces locales por transgénicos en, por lo menos, doce municipios serranos. Este fenómeno no era un hecho aislado. Además de los resultados obtenidos en Oaxaca, otros estudios realizados por instituciones académicas en municipios de Chihuahua, Tlaxcala, Morelos y Veracruz estaban arrojando resultados similares.[2] Frente a dicho escenario, la conservación de las variedades criollas o nativas de maíz, considerada como una práctica cotidiana y compartida por muchos campesinos nahuas y totonacos, se tornó progresivamente en un asunto de relevancia política.

---

1 La Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (Unitona) es una coalición de organizaciones locales indígenas surgida en 2001. Ha estado integrada por la Organización Independiente Totonaca (OIT) de Huehuetla; la Organización Indígena Independiente Ahuacateca-náhua-totonaca (OIIA-NA) de Ahuacatlán; Comunidades Indígenas Unidas en Defensa de Nuestra Madre Tierra (Ciudemat) de Xochitlán; Comunidades Indígenas Unidas por la Defensa del Maíz y Nuestra Cultura (Ciudemac) de Tepetzintla; Corazón Floreciente de la Verdad (Coflover) de Tepango, y la Coordinadora de Organizaciones Campesinas y Populares (COCYP) de Ayotoxco, entre otras.

2 Estos estudios se realizaron en más de dos mil plantas, provenientes de 138 comunidades campesinas e indígenas de once estados. En treinta y tres comunidades de nueve estados (Chihuahua, Morelos, Durango, Estado de México, San Luis Potosí, Puebla, Oaxaca, Tlaxcala y Veracruz), se encontró alguna presencia de genes transgénicos en el maíz nativo, con resultados en diferentes parcelas que van de 1.5%, hasta 33.3%. *Vid.* Ana de Ita, "La contaminación transgénica de maíz nativo en el centro de origen", ponencia presentada en *Las Jornadas entre Pueblos*, Barcelona, 2006.

Los inicios de la lucha regional

Ante la amenaza de que el maíz nativo de la región estuviera contaminado con transgénicos, las organizaciones que integran a Unitona estaban realizando una serie de acciones referentes a la defensa del maíz nativo ya desde 2001. Después del monitoreo biológico que mostró la gravedad de la contaminación con variedades transgénicas, en asambleas y reuniones comunitarias, se fue perfilando un diagnóstico sobre la situación y un plan de lucha a nivel regional.

La empresa estatal de distribución de productos de consumo básico, Diconsa, fue considerada por las organizaciones indígenas como una fuente importante de contaminación, pues en aquellos años distribuía 600 mil toneladas de maíz anuales por medio de sus 23 mil tiendas de abasto rural.[3] Diconsa importaba alrededor de una tercera parte del volumen de maíz que comercializa, a pesar de que algunos científicos han planteado que las cosechas nacionales son suficientes para abastecer el mercado interno. Los análisis que realizó el Instituto Nacional de Ecología comprobaron la presencia de granos transgénicos en proporciones muy altas (37%) en la muestra que tomó del maíz que comercializa Diconsa a nivel nacional.[4]

En octubre de 1999, las intensas lluvias que causaron severos desastres naturales en la región devastaron una gran cantidad de parcelas, y casi 70% de las tierras productivas resultaron con cosechas afectadas. Muchos campesinos perdieron sus variedades nativas de semillas. El expresidente de Unitona y también exintegrante del Comité de Biodiversidad recuerda que, por medio de la empresa Diconsa y de secretarías como la de Agricultura, Ganadería y Pesca (Sagarpa), se promovieron las semillas mejoradas o híbridas y muy probablemente la contaminación del maíz nativo:

3 Un argumento similar desarrolla Nayeli Carreón en su tesis de maestría en Ciencias, "Detección de transgenes en variedades nativas de maíz en dos regiones del estado de Puebla", Colegio de Posgraduados, México, s. f., donde señala que los resultados obtenidos consistieron en la identificación de 36% de presencia de transgenes de 47 muestras tomadas en la sierra nororiental del estado, específicamente, en los municipios de Teziutlán y Libres.

4 *Vid.* Gabriel Hernández, "*Kaliakgwahukintiyatkan, kaliakgwahukinkuxi kan*. La defensa colectiva del maíz nativo en la sierra norte de Puebla", *Diario de Campo,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 52, pp. 204-214.

> El gobierno metió bultos de maíz que contenían demasiados granos transgénicos. Si algún campesino sembró ese maíz, pudo haber contaminado las parcelas vecinas. Frente a esta situación de mucha hambre, tuvimos que aceptar el maíz que trajo el gobierno, que ahora sabemos que contiene el transgénico, ese *Starlink*. Lo que pasa es que el gobierno tiene contacto con algunas empresas, qué se yo, del Monsanto. Ellos quieren hacer sus negocios a través de nosotros […] nos informaron algunas instituciones […] que están defendiendo nuestro patrimonio cultural de aquí de México […] [ellas] han de saber cuáles son los problemas que vienen atrás de nosotros, porque [*i. e*, para que] nosotros también estemos preparados [y] estemos listos para no dar permiso para que entren las semillas que nos ofrecen por parte del gobierno.[5]

A pesar de que fue motivo de debate, la mayor parte de los miembros de las organizaciones locales articuladas a Unitona coinciden en que la fuente de la contaminación del maíz nativo fue Diconsa. La situación de emergencia frente a los desastres de 1999 provocó que los campesinos recibieran, sin cuestionamientos, los granos que distribuía la paraestatal para sobrevivir en una situación emergente. A partir de los monitoreos que estaban realizando el Ceccam y el Cenami, la Unitona y sus organizaciones adherentes decidieron enfrentar los resultados en la región. José Juan Guadalupe, miembro de la Organización Indígena Independiente Ahuacateca (oiia), refiere algunos aspectos del proceso:

> Sí, se hizo un diagnóstico —creo— en el mes de julio de 2003 o 2004. Nos tocó ir a recoger las hojas del maíz para hacer los estudios y ver si no estaban contaminadas. En algunos lugares sí hay positivo, de que están contaminadas. Pero nosotros, aquí en la región, seguimos conservando nuestro maíz nativo y no estamos de acuerdo con que metan ese maíz transgénico que es dañino. Pero como nos comentan que hay tres tipos de maíz […] el mejorado, el transgénico y el nativo […] vemos […] que es mejor nuestro maíz que el maíz mejorado y el transgénico.

[5] Testimonio de Francisco Pérez Vicente, Huehuetla, julio de 2011. Nota del editor: En aras de la claridad, editamos éste y los siguientes testimonios, respetando lo más posible su originalidad.

> Sí, y eso es lo que se estuvo trabajando con el apoyo de Sedepac, también nos ha apoyado o sea para ir conservando nuestro maíz.[6]

Antes de que se supiera en la región sobre la contaminación de maíces nativos, algunos miembros de la Organización Independiente Totonaca (OIT) y de la OIIA, dos organizaciones más antiguas de Unitona, ya habían tenido noticia de la existencia de maíces transgénicos. Esto se debe a que habían empezado a escuchar sobre esa amenaza en reuniones donde habían participado, por ejemplo, en el Cenami o en otros foros. En reuniones de agentes de pastoral indígena a nivel local, regional y nacional ya se estaba discutiendo la importancia del maíz para los pueblos indígenas, lo cual había empezado a resonar en las organizaciones sociales y en algunas comunidades. Francisco Pérez Vicente recuerda:

> Yo empecé a escuchar todo eso: que ya van entrando por allá en el norte, por allá en la frontera; más que nada empezó a llegar la noticia. Pero más adelante, escuchamos que ya sembraron por aquí en Oaxaca y otro por… creo que por Yanarit [Nayarit], pero pues todo eso a mí me llamó mucho la atención. "¿Pues qué tenemos que hacer si van entrar esa semilla?", les platicaba yo a la demás gente, miembros de la organización. Entonces, ya empezamos a organizar, a informar a la gente, a las comunidades. Pues no tenemos por qué aceptar el día de mañana que vengan a ofrecer, pues aquí en Ixtepec nos habían llegado esas semillas mejoradas; también tuvimos que rechazar porque como somos organizaciones, no se entera otra organización y tuvimos que reunir y organizar.[7]

Sobre la entrada del maíz transgénico en Ixtepec, los miembros del Centro de Estudios para el Desarrollo del Totonacapan (Cedet) compartieron la misma hipótesis que los integrantes de Unitona: "Yo creo que la entrada de transgénicos fue a partir de la semilla de Diconsa; eso le damos al caballo, llevamos basura al rancho a quemar y esas semillas que sobran se van ahí y nacen en el campo. Y no se ven que

6 Testimonio de José Juan Guadalupe, miembro de la Organización Indígena Independiente Ahuacateca. Ahuacatlán, julio de 2011.
7 Testimonio de Francisco Pérez Vicente. Huehuetla, julio de 2011.

son transgénicas, son [parecen] maíces normales”,[8] señala Hermelindo Lorenzo, de Ixtepec. Para los productores de maíz de la región, la noticia sobre la contaminación fue inesperada y desconcertante. Recuerdan algunos campesinos que las reacciones fueron diversas. En algunos municipios, los productores, alarmados, decidieron prender fuego a las parcelas que se sospechaba habían originado la contaminación. Con el paso del tiempo, con asesoría de organismos externos, algunas comunidades y organizaciones fueron estructurando la defensa del maíz nativo:

> Vinieron los resultados de ese diagnóstico, que al principio fue un poco difícil de asumir porque aquí pensábamos que, por ser la sierra y por tener los rituales y por tener mucho esa identidad del maíz, no teníamos ese problema. Y resultó que sí, en la mayoría de las comunidades había la contaminación y no de un solo transgénico: en algunas comunidades había tres tipos de transgénico en el mismo maíz. Entonces, empezamos a hacer el análisis de dónde venía esa contaminación. Concluimos que podía haber sido en un periodo muy fuerte la ayuda alimentaria que se recibió cuando los desastres y pues toda la entrada del maíz a través de las tiendas Diconsa. Todo ha sido un proceso, entender qué significa la contaminación, porque, por lo mismo de que el maíz no se ve diferente, es difícil decir: “Bueno, ¿y qué va a pasar?, ¿en realidad pasa algo o seguimos igual?” Pero fue muy fuerte la convicción de los pueblos de decir: “Las agresiones que se vienen con la contaminación no nos van a afectar tanto porque nosotros tenemos muy fuerte nuestra identidad como pueblos del maíz. Lo vamos a defender y no vamos a llegar a depender de otra semilla”. Eso fue muy fuerte. Nuestro maíz nunca se va a ir de nosotros, lo vamos a cuidar y es nuestro.[9]

Desde hacía ya algunos años, todavía como miembros de la organización Esperanza de los Pobres, entre ellos, Antonio Lorenzo de Ixtepec y los miembros del Cedet, habían empezado a asistir como representantes de Unitona a diferentes reuniones regionales de organizaciones indígenas para enterarse y discutir sobre la amenaza de los transgénicos. En los primeros años de activismo en la sierra, la Igle-

[8] Testimonio de Hermelindo Lorenzo. Ixtepec, abril de 2007.
[9] Testimonio de Erika Cuervo. Ahuacatlán, abril de 2007.

sia local desempeñó un papel central contra los maíces genéticamente modificados. Los sacerdotes partidarios de la teología india solían difundir mensajes de alerta, convocando a las familias campesinas a sembrar sólo sus semillas nativas. En otros casos, como en Ixtepec, el sacerdote permitía que los agentes de pastoral, desde el púlpito, dirigieran mensajes a la feligresía para incentivar la conservación del maíz local y promover que los productores rechazaran cualquier tipo de semilla, así fuera solamente "mejorada", que les llegara por medio de programas gubernamentales o por todo tipo de extensionistas agropecuarios.

En Ixtepec, la resistencia contra las semillas "extranjeras" se llevó al terreno de la resistencia directa, buscando estrategias para evitar que los productores las sembraran. De tal suerte que los miembros de Esperanza de los Pobres se organizaban para comprar colectivamente el maíz que promovía la Sagarpa y se lo redistribuían para molerlo y dárselo de comer a los animales, buscando evitar con ello su consumo humano y, sobre todo, su siembra. No era fácil realizar estas acciones, pues se necesitaban recursos económicos y mecanismos para comprar más maíz del que se permite consumir por familia campesina en las tiendas Diconsa. Gran parte de la población que no estaba cerca de Esperanza de los Pobres se mostraba desconcertada por este tipo de acciones que desarrollaban los miembros de la organización. Esto se debe a que era difícil transmitir a la población lo que implicaba la contaminación transgénica. Así relata don Antonio Lorenzo Guzmán su experiencia sobre las primeras batallas contra ese tipo de maíces:

> Cuando fui a Guatemala, fui especialmente a eso, a saber, de qué se trataba. Yo no sabía nada. Se hablaba ya de maíz transgénico. Cuando supe, empecé a predicar en la Iglesia, pero el pueblo se reía de mí. Le decía: "No siembren maíz mejorado porque no sirve". Los enemigos de la Iglesia lo hicieron al revés y nos trataron como agitadores. Incluso, una vez que trajeron ese maíz a la presidencia, nosotros empezamos a comprar ese maíz para dar al caballo, para acaparar ese maíz y que nadie lo comprara, pero sí lo compraron muchos y fueron como 200 k los que sembraron. Andaba haciendo propaganda con ese maíz la Sagarpa y así hemos batallado con ese maíz que nunca se va a comparar con nuestro maíz criollo. Ese maíz no crecía más que un metro y, cuando vino el aire, lo tumbó todo. Eso

> fue hace unos ocho años. Yo he asistido como a tres talleres sobre transgénicos. Primero fue en Guatemala, pasando Tapachula, subiendo un cerro que se llama San Marcos, con una organización muy fuerte que está en contra de los transgénicos; luego, en Cenami y después con Unitona en Ahuacatlán y la continuación del tema es Huehuetla y luego fuimos a Tapachula con la organización Ismac.[10]

Cuando se realizó el monitoreo biológico, la organización Esperanza de los Pobres colaboró con la Unitona. Gracias a él se reveló que algunas parcelas de Ixtepec estaban contaminadas con transgénicos. Unitona informó a los productores que habían entregado su muestra: "El hermano de mi papá nos dio su muestra de maíz; tuvimos como cinco muestras, y de las cinco, todas estaban contaminadas".[11]

La percepción de Antonio Lorenzo sobre las causas de la contaminación es la siguiente:

> Esa contaminación fue por la Conasupo: la basura que llevamos, nace una mazorca y se poliniza. Si echamos el estiércol, nace la milpita y pues la dejamos crecer y se poliniza y así va apareciendo. Cuando se barre la basura, en abono orgánico, si va un maíz, pues ése llega a la milpa cuando se echa la basura y con una mazorca y con las flores que tiene. Y al año que se siembra ese maíz, ya no sabemos qué contiene. Porque aquí no se hablaba antes del maíz mejorado. Hasta los hermanos de la oit tenían miedo de anunciar lo de los maíces transgénicos. Y como estamos en contacto con los curitas, pues íbamos en los templos anunciando. La iglesia estuvo en contra de ese maíz; más los diocesanos de Puebla y el vicario de la Sierra, que es el padre Mario, el de Olintla y otros que ya se fueron al sur de Puebla. Tuvimos relación con nuestros hermanos del sur de Puebla, de Oaxaca y todos decíamos que tenemos que conservar nuestro maíz lo más que se pueda [...] porque al principio nadie sabía de ese tipo de maíz, aunque algunos ya se estaban enterando y quizás saben, ya que se aprobó la Ley de Bioseguridad. Porque los diputados nos quieren matar a todos los indígenas porque por medio del maíz nos viene la cultura, el rito; nosotros tenemos al norte nuestro maíz blanco, al sur

10 Testimonio de Antonio Lorenzo. Ixtepec, diciembre de 2005.
11 Testimonio de Hermelindo Lorenzo. Ixtepec, marzo de 2007.

> el maíz rojo, al oriente el maíz amarillo y al poniente el maíz negro, que es donde el hombre descansa de todas sus fatigas. Ése es nuestro rito: que donde se siembra, ahí está el ombligo, la semilla y el corazón del hombre […] Ahorita ya no se compra de esa semilla [los miembros de la organización] porque se vio que no funcionó, pero, de todas formas, Diconsa sigue trayendo el maíz y con una que llegue y se caiga en la basura que se lleva a la milpa, se poliniza y por eso se va contaminando nuestro maíz. Nuestro maíz sigue saliendo igual. La gente que compra más maíz aquí es la que no tiene tierra o que sólo tiene un pedacito y esa gente es la mayoría.[12]

Frente a este desolador escenario, la Unitona y sus organizaciones locales decidieron emprender acciones locales y regionales para articular la defensa del maíz nativo, para lo cual generaron una nueva línea de acción política denominada *Defensa Comunitaria de la Biodiversidad*. En consecuencia, la asamblea general de representantes decidió buscar alianzas con organizaciones no gubernamentales, indígenas y campesinas nacionales e internacionales que han denunciado y rechazado la contaminación transgénica de la agrobiodiversidad local. Además de su participación en distintas movilizaciones contra las trasnacionales, la Unitona emprendió la formación de cuadros denominados *Promotores en defensa del maíz nativo y la biodiversidad* e impulsó la creación de bancos comunitarios de semillas nativas en distintos municipios de la sierra como Tlatlauquitepec, Tepetzintla, Huehuetla y Xochitlán. Como parte de las acciones regionales, también organizó talleres y asambleas comunitarias de discusión en torno a la conservación de las variedades nativas de maíz y las amenazas que enfrenta.

Se empezaron a diseñar los primeros lineamientos de lo que sería la búsqueda de toma de acuerdos en las comunidades para enfrentar la contaminación *de facto* y su potencial dispersión. Éstos son algunos de los acuerdos de las organizaciones agrupadas en Unitona, que, desde su percepción, resultaban fundamentales para defender sus territorios de la penetración de organismos genéticamente modificados (ogm) y para frenar las posibles fuentes de contaminación:

12 Testimonio de Antonio Lorenzo. Ixtepec, diciembre de 2005.

- Moler aquel maíz del que se sospeche que es transgénico para que no germine.
- Destruir la flor de la milpa para que no contamine al darse la polinización.
- Sembrar barreras vivas de árboles alrededor de las parcelas, para detener la polinización.
- Proteger y multiplicar el maíz nativo por medio de bancos de semillas (con las reservas que ello implica).

En el municipio de Zapotitlán, la Unitona realizó la primera acción de análisis regional llamada *Taller de estrategias de defensa del maíz nativo*, en octubre de 2004. De esta manera, los representantes nahuas y totonacos de esta coalición de organizaciones discutieron sobre el estado de la conservación de la agrobiodiversidad y, en particular, del maíz nativo después del anuncio de la contaminación transgénica en la región. Se plantearon la defensa del maíz nativo a nivel doméstico y, desde el territorio comunitario y regional, a partir de la acción colectiva. En este taller, se hizo un recuento de las enseñanzas que hasta ese momento se habían obtenido en el proceso de defensa organizada del maíz:

- No podemos hacer muestreos en todas las milpas, porque una milpa tiene unas cuarenta mil matas y porque sería un proceso que estaría en manos de los laboratorios, de científicos, y demás; por lo tanto, no sería un proceso que estaría en manos del pueblo. No tenemos dinero para hacer todo este muestreo en todos los terrenos.
- Para nosotros, la discusión no es técnica ni biológica; nosotros podemos hablar de la cultura, de la fe, de la autonomía, entre otros.
- Lo mejor que se le ha hecho al maíz, lo han hecho los agricultores indígenas.
- Los bancos de semillas tienen que repensarse, sobre todo, en zonas de alta diversidad; primero, porque si hay contaminación, pues para qué guardarlo; segundo, porque frena la diversidad y la diversidad previene un poco que se propague el maíz transgénico.
- No pueden coexistir, vivir juntos, en el mismo territorio el maíz nativo y el maíz transgénico; es difícil porque puede llegar a contaminarse (por polinización, por intercambio).

- Los centros (lugares) de origen y los centros de diversidad valen mucho y los dos se tienen que defender. No podemos tratar [de manera] desigual a los territorios. Una ley de bioseguridad es negociar y ahí salimos perdiendo.
- Los conocimientos y las técnicas para frenar la contaminación (y para descontaminar) están en los agricultores indígenas.
- Una ley estatal de bioseguridad entra en conflicto con una ley federal o internacional.
- Una propuesta para legislar es hacer una ley de moratoria.
- El maíz nativo contaminado no es un maíz que tengamos que despreciar; al contrario, es un maíz enfermo que debemos curar y cuidar.[13]

Las conclusiones a las que llegaban los miembros de Unitona participantes en este taller estaban estrechamente ligadas al desconcierto que existía en la región a un año de que se habían detectado transgenes en el maíz nativo. Por un lado, existía cierta desconfianza para sembrar en parcelas cercanas a aquellas en las que se había detectado la contaminación, por temor a que ésta se siguiera dispersando. Debido a ello, en el taller se reflexionaba sobre la actitud que se debía tomar frente a los maíces contaminados. En la memoria del mismo taller quedó asentada la opinión de un campesino: "Es nuestra responsabilidad cuidar a nuestro maíz. No porque lo veamos enfermo quiere decir que ya no sirve; al contrario: es cuando más tenemos que cuidarlo. El maíz transgénico es un maíz normal, pero dentro de su corazón está contaminado; tiene algo manchado, tiene un bichito que le metieron a la fuerza".[14]

Por otro lado, surgió en este taller el debate en torno a la pertinencia de continuar multiplicando los bancos comunitarios de semillas como una estrategia de resistencia, en un contexto en el que ya se había detectado contaminación y, además, en el escenario de una de alta diversidad de variedades de maíz nativo. En primer lugar, se argumentaba que, si se llegaran a depositar en el banco comunitario algunas semillas contaminadas, se correría el riesgo de facilitar la contaminación una vez que se utilizaran en alguna parcela. En segundo lugar, se correría el riesgo de

[13] Unitona, "Memoria del Taller de estrategias de defensa del maíz nativo", Zapotitlán de Méndez, 10, 11 y 12 de octubre de 2004.
[14] *Ibidem*.

detener los procesos de conservación y mejoramiento continuo al sacar a las semillas de su contexto ecosistémico para ser colocadas en un sistema de conservación que, aun en el territorio comunitario, no dejaba de ser *ex situ*. Finalmente, sin resolver del todo la discusión, se optó por seguir experimentando con los bancos como una estrategia que apoyara a los campesinos en una situación emergente, de pérdida de cosechas o de desastres naturales. Más que ser un banco, el mecanismo se tendría que acercar al de un fondo de emergencia. De esta manera, se concluyó, de manera parcial, que podían coexistir los bancos-fondos con las estrategias históricas de conservación y mejoramiento *in situ*.

Es nuestra responsabilidad cuidar a nuestro maíz. No porque lo veamos enfermo quiere decir que ya no sirve

Sin embargo, dichos bancos han desempeñado un papel no considerado desde su diseño: se han convertido en espacios colectivos para la toma de decisiones. A pesar de las dificultades y controversias que implica su mantenimiento, los bancos de semillas también son considerados por las organizaciones de Unitona como un medio para conservar, en especial, aquellas variedades de semilla que se están acabando. Con estos centros de conservación se pretendía contar con una reserva común de variedades nativas de maíz. Sin embargo, en algunas comunidades las organizaciones no consideran que este tipo de acciones puedan tener buenos resultados, sobre todo por el alto nivel de humedad que existe en la región.

Por otro lado, los bancos de semilla han permitido sistematizar información importante, como el número de variedades de maíz que existe en una parcela, en un grupo familiar o en la región, definiendo su origen, antigüedad, adaptabilidad a las condiciones orográficas y climatológicas, así como su forma de cultivo. Para los miembros de las organizaciones locales, el funcionamiento de estos bancos ha implicado la elaboración de reglamentos y la toma de acuerdos para el manejo del patrimonio biocultural, expresado en el germoplasma de las variedades nativas, no sólo de maíz, sino de otros cultivos como el frijol, el chile y la calabaza. Por otro lado, en el interior de Unitona se ha discutido la creación de una red de bancos de

semillas que se puede extender hasta convertirse en una organización en sí misma, cuyo objetivo sea la custodia del germoplasma regional histórico. Esta custodia significaría recuperar, almacenar y conservar la semilla nativa o criolla, adaptada a las condiciones climáticas de la región y de cada localidad.

Como se podrá advertir a partir de la lectura de las líneas anteriores, así como en otras regiones del país, en la sierra norte de Puebla el problema de la selección, conservación y mejoramiento genético de variedades locales de cultivos se empezó a tornar de manera cada vez más explícita en un asunto profundamente político y relacionado con el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, especialmente cuando se imponen prácticas agrícolas o variedades externas sin un proceso de negociación simétrico.[15]

Construyendo alternativas agroecológicas como parte de la resistencia

Además de la lucha contra la ingeniería genética impuesta en la vida cotidiana campesino-indígena, la Unitona dedicó importantes esfuerzos en el campo de las estrategias comunitarias para el control orgánico de plagas, con lo cual favoreció la ruptura de la dependencia de los productores respecto de ciertos insumos como los plaguicidas y evitó la destrucción de malezas que se han asociado al sistema milpero. Restaurar y conservar los suelos también se ha convertido en una estrategia propia de un aprovechamiento parcelario, que se opone al monocultivo agrocomercial promovido por el estado en las últimas décadas. Además, se han configurado novedosas prácticas en la selección y el mejoramiento de semillas nativas o criollas y se ha promovido la reutilización de una gran diversidad de maíces que se habían dejado de cultivar por desplazamiento comercial, como el maíz amarillo. El cultivo de abonos verdes como el *Nescafé* y otras acciones promovidas por la asamblea de representantes, orientadas por la articulación de la agricultura tradicional con la agroecología, se han convertido en una

El funcionamiento de estos bancos ha implicado la elaboración de reglamentos y la toma de acuerdos

15 G. Hernández, *op. cit.*

estrategia de resistencia que inaugura día a día formas inéditas de vinculación con el territorio, amenazado constantemente por la especulación que ejercen los caciques regionales y por la presión del avance de la frontera de tierras de pastoreo. Desde la acción de los promotores comunitarios e integrantes de la organización, se han promovido acuerdos en las comunidades para establecer medidas cautelares frente a la introducción de semillas externas por medio de Diconsa y otros programas de gobierno. Desde 2003, en asambleas comunitarias, desde las iglesias y a través de medios locales de comunicación, se realiza una campaña informativa permanente sobre los riesgos que implica la contaminación del maíz nativo y sobre las medidas que pueden adoptar los productores para proteger su milpa. En comunidades donde tiene presencia Unitona, existen ahora monitores que se mantienen alerta ante cualquier amenaza de saqueo de recursos o de biopiratería. Las reuniones de intercambio de experiencias entre organizaciones, llamadas De Campesino a Campesino, han permitido a los militantes, desde su constitución cotidiana como sujeto social, generar un discurso político que se nutra de movimientos internacionales como Vía Campesina y el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, entre otros.

Además, se han desarrollado acciones de mapeo de riesgos, con la finalidad de detectar las zonas de mayor vulnerabilidad a la entrada de maíces transgénicos. Asimismo, se han identificado aliados y oponentes en la lucha por la defensa de la agrobiodiversidad. Se elaboraron cartografías del territorio comunitario y regional con zonificaciones de sitios de alta biodiversidad y de conocimiento tradicional asociado a ellos. También se ha propuesto identificar comunidades o microrregiones de una alta diversidad de variedades y prácticas agrícolas. Sobre las estrategias locales y la construcción de alternativas a partir de lo que llamo una *etnoagroecología emergente*, presentaré una visión panorámica.

Otras dimensiones del riesgo en la región

En el ámbito de los riesgos, uno de los más importantes identificados en el mapeo realizado por Unitona y por otras organizaciones locales es la presencia de instituciones educativas pertenecientes al gobierno estatal, de las cuales "se sospecha" que se han asentado en la región para facilitar la entrada de empresas como *Monsanto* y para realizar acciones de biopiratería. Según testimonios locales, en 2009 fue

muy comentado en los municipios de Ixtepec y Caxhuacan un proyecto federal que consistía en la siembra experimental de maíces transgénicos. Algunas organizaciones denunciaron a nivel local que la Universidad Interserrana del Estado de Puebla Ahuacatlán (UIEPA) estaba involucrada en el proyecto a partir de un convenio con el ayuntamiento de dichos municipios. Según un campesino totonaco, integrante de la organización *Kixax Skunin*, las autoridades universitarias se deslindaron del proyecto y recomendaron a los presidentes de ambos ayuntamientos que se retractaran de la iniciativa, pues además de que se desconocían los efectos, era evidente un escenario de confrontación con organizaciones como *Tosepan Titataniske* o Unitona, las cuales expresarían críticas y promoverían la resistencia frente a las parcelas experimentales que se estaban planeando.

En 2009, fue muy comentado un proyecto consistente en la siembra experimental de maíces transgénicos

En la UIEPA, existen distintos proyectos de fomento a la producción de variedades nativas de maíces. Las organizaciones sociales consideran que, para prevenir las críticas, las autoridades universitarias crearon un proyecto que al día de hoy es vigente; consiste en la producción experimental de maíces producidos con distintos métodos orgánicos en una parcela que es propiedad de la universidad.

Previo a la gestión del Gobierno Federal actual, existían fuertes sospechas sobre el trabajo que ha estado realizando la UIEPA. En este centro educativo, se ofrece la Licenciatura en Biotecnología y una Ingeniería Agroindustrial. Según se puede consultar en su página de internet, el objetivo de la licenciatura es "formar profesionales competentes con conocimientos, habilidades y actitudes para desarrollar y manejar de forma integral proyectos biotecnológicos mediante dominio de técnicas de química analítica, la gestión de procesos biológicos, y el manejo de microorganismos de interés social, industrial y [o] comercial".[16] Se espera que los egresados de esta licenciatura tengan la capacidad de "utilizar bacterias, hongos o plantas para tratar el agua contaminada por fuentes industriales, caseras o biológicas, y volverla apta para consumo humano o uso agrícola. Obtener productos agrícolas, farma-

16 Universidad Interserrana del Estado de Puebla Ahuacatlán [en línea], http://www.uiepa.edu.mx

céuticos e industriales mediante la manipulación de bacterias, hongos y plantas. Hacer que diferentes bacterias y hongos produzcan enzimas útiles”,[17] con un campo de acción en procesos de biorremediación y biotecnología ambiental, seleccionando variedades mejoradas y estableciendo mecanismos de control sobre bioprocesos industriales, alimenticios y farmacéuticos, obtener plantas resistentes a herbicidas y enfermedades y brindando asesoría a “instituciones, dependencias y empresas que se dediquen a estas actividades”.[18] La currícula de la licenciatura contempla asignaturas como Biología molecular; Ingeniería Genética; Bioingeniería; Bioquímica Microbiana; Biotecnología Ambiental; Biotecnología Vegetal; Biotecnología de Alimentos, entre otras.

> *Se espera que los egresados tengan la capacidad de “utilizar bacterias, hongos o plantas para tratar el agua contaminada”*

La otra opción educativa, Ingeniería Agroindustrial, forma a los estudiantes para que desarrollen “actividades ligadas a la producción agropecuaria, así como las actividades propias de la agroindustria como el manejo poscosecha, procesos en planta, comercialización y administración de empresas agroindustriales, haciendo énfasis en el rescate de productos de uso tradicional para su aprovechamiento integral desde su producción hasta la llegada al consumidor final”.[19] En esta licenciatura, se contemplan asignaturas como Tecnología de Granos y Semillas, Tecnología de Alimentos, Cultivos Agroindustriales, y Microbiología, entre otras.

Frente a estos proyectos educativos que estarían trabajando en las administraciones estatales y federales anteriores, en coordinación con las empresas para “privatizar” los recursos comunes, la defensa organizada del patrimonio biológico y cultural suponía como punto de partida que la biodiversidad y la agrobiodiversidad son un bien colectivo. En ese sentido, se han desarrollado acciones tendientes a revalorar y recuperar el conocimiento tradicional existente en torno a la agrobiodiversidad, sus usos y significados. Las acciones han estado orientadas a consolidar una meto-

---

[17] *Idem.*

[18] *Idem.*

[19] *Idem.*

dología específica de defensa y monitoreo de la diversidad biológica y cultural desde la perspectiva de las comunidades indígenas, contemplando su articulación con el movimiento ecologista, centros de investigación e información, agencias de cooperación internacional y con organizaciones de consumidores.

Las acciones locales de revaloración y conservación de semillas nativas o criollas implican no sólo la defensa del maíz como sustento alimentario, sino también la complejidad del sistema milpero, en especial, de productos como frijol, chile y calabaza. Las organizaciones se han propuesto difundir la necesidad del cultivo de parcelas en el que hay diferentes tipos de variedades de semillas nativas. Para evitar riesgos de contaminación, se ha empezado a realizar un control de los cultivos externos que llegan a las comunidades, buscando así conjurar la polinización con otras variedades nativas. Las organizaciones han destinado algunas parcelas en las comunidades para sembrar semillas nativas que ya se ha pretendido recuperar y conservar.

Posicionamientos y movilizaciones políticas

En junio de 2004, la Unitona organizó en Puebla el "Foro regional en defensa del maíz" como respuesta política a la presentación pública de la Comisión para la Cooperación Ambiental de Norteamérica (cca), que se realizaría los días 22 y 23 del mismo mes. Su finalidad era presionar a esta instancia consultiva trasnacional para que recomendara al gobierno mexicano detener y revertir la contaminación genética del maíz nativo en la sierra y en otras regiones. Así recuerda Francisco Pérez Vicente el proceso: "Hasta fuimos a hacer un manifiesto allá, en la ciudad de Puebla, cuando yo estuve como Comité de Biodiversidad. Hemos participado por la defensa del maíz, porque no estamos de acuerdo con que entren a destruir las semillas nativas que tenemos nosotros. Porque nosotros decidimos conservar los maíces nativos, los que nos han dejado nuestros abuelos y lo que nos han dado la Madre Tierra, donde se descubre el maíz. Y, por otro lado, si sabemos nosotros que el maíz es su origen aquí en México, pues tenemos que conservar, defender el maíz".[20]

Distintas organizaciones se sumaron a la del foro, mostrando su preocupación por la situación del maíz nativo, como la Unión de Comunidades Emiliano Zapata, el Consejo Indígena Popular de Oaxaca-Ricardo Flores Magón, la Unión de la Sierra

20 Testimonio de Francisco Pérez Vicente. Huehuetla, sierra norte de Puebla, julio de 2011.

Juárez de Oaxaca, y Enlace Sur-Sur Medio Ambiente y Desarrollo de México y Centro América, entre muchas otras. En el Manifiesto en Defensa del Maíz, suscrito por las organizaciones en dicho acto, se señala:

> Denunciamos que: las especies y variedades de semillas existentes en nuestro país tienen procesos genéticos milenarios y representan la vida de nuestros pueblos; los Estados de Puebla y Tlaxcala son centro de origen del maíz y en el maíz recreamos nuestra espiritualidad como pueblo indígena; en el maíz se manifiestan nuestros ritos, mitos y costumbres; representa la fiesta, la alegría, la sabiduría de nuestros abuelos y abuelas, la unidad e identidad de nuestros pueblos y comunidades. Es el alimento de nuestros pueblos; es nuestra carne y nuestros huesos; es salud, historia y autonomía de nuestros pueblos y comunidades indígenas y campesinos. En el maíz se encuentran nuestros valores y principios de respeto a nuestra Madre Tierra. El maíz somos nosotros y es patrimonio nacional […] Con fundamento en los artículos 7, 15 y 13.2 del convenio 169 de la OIT que dice que es urgente asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura en los territorios que ocupan y utilizan los pueblos indígenas, nos declaramos contrarios a cualquier intervención privada o pública que amenace la vida de nuestras comunidades con transgénicos y otras amenazas a la diversidad biológica y cultural […] Los Pueblos Indígenas Nahuas y Totonacos declaramos ante el pueblo de México a los Estados de Puebla y Tlaxcala libres de semillas transgénicas y nos oponemos a que en nuestros territorios se desarrollen campos de experimentación, programas y a las importaciones de maíces transgénicos que dañan seriamente la autonomía de nuestros pueblos y ponen en riesgo la salud de nuestras comunidades. Rechazamos no sólo los maíces genéticamente modificados, sino la creación de transgénicos de otros cultivos.[21]

El terreno legislativo ha sido uno de los campos de confrontación más importantes en los que se ha desarrollado la disputa entre los actores que promueven la liberalización experimental y comercial de OGM y quienes defienden lo contrario. En 2001, comenzaron a aparecer las primeras iniciativas de la Ley de Bioseguridad;

[21] Unitona, *Manifiesto en defensa del maíz*, México, 2004.

para 2002, el Ceccam convocó al "Foro en defensa del maíz" en la Ciudad de México, que articuló a numerosos actores sociales y donde se mostraron los resultados de investigaciones en las que ya aparecía la contaminación de maíz en México con transgenes, lo que indujo a un grupo de organizaciones civiles, autoridades ejidales y comunitarias a solicitar que la CCA (establecida en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte) interviniera. En 2004, la CCA recomendó a México ser cauto en la liberación de maíz transgénico y continuar con investigaciones al respecto.

El motivo del encuentro era manifestar una posición de rechazo a la iniciativa de Ley de Bioseguridad

En ese mismo año, la Academia Mexicana de Ciencias lanzó una iniciativa de Ley de Bioseguridad que obtuvo grandes adhesiones en el Senado y que, a decir de diferentes investigadores y organizaciones civiles, era promotora y no reguladora de cultivos transgénicos.[22] Sobrepasando sus funciones establecidas por la ley, el subsecretario de Agricultura de ese entonces firmó con Estados Unidos y Canadá un acuerdo comercial en el que se establecía una norma que permitía la entrada de OGM hasta 5%, lo cual desató numerosas protestas.

En la sierra norte, como respuesta a la contaminación detectada en la sierra y frente a la "amenaza" de la inminente aprobación de la iniciativa de Ley sobre Bioseguridad y Organismos Genéticamente Modificados, la Unitona convocó en octubre de 2004 a un taller nacional de estrategias en defensa del maíz nativo, en el municipio de Ahuacatlán, sede de la OIIA. El motivo del encuentro era manifestar una posición de rechazo a la iniciativa de Ley de Bioseguridad, la cual se encontraba en proceso de cabildeo en el Congreso de la Unión y atentaba contra el derecho internacional y el marco legislativo nacional, que establecen los principios y mecanismos de consulta a los pueblos indígenas para la implementación de proyectos de cualquier tipo que puedan afectar sus intereses, territorios y recursos, así

[22] Yolanda Massieu, "México y su necesaria Ley de Bioseguridad: intereses económico-políticos y movimiento social", *El Cotidiano*, 20, núm. 128, 2004, pp. 110-123. Redalyc, https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512814

como el espíritu de los Acuerdos de San Andrés. El gobierno mexicano y la clase empresarial habían dejado de lado a los pueblos indígenas del país en el proceso de negociación política de la iniciativa. Para elaborar el documento de protesta, las organizaciones que participaron en el taller tomaron como fundamento distintos instrumentos del derecho internacional, como el Convenio 169 y el Protocolo de Cartagena, suscrito por México en 2000. Una de las exigencias al Gobierno Federal era el mantenimiento de la moratoria que se había establecido desde esa misma institución para no permitir la entrada legal de cultivos transgénicos. Por otro lado, el rechazo a la iniciativa de la Ley de Bioseguridad era absoluto e innegociable. Además de constituir una afrenta a la agrobiodiversidad regional, las organizaciones signatarias colocaban el centro de la discusión en el marco de autonomía para los pueblos indígenas que se había pactado con el Estado a partir de la firma de los Acuerdos de San Andrés.

Se reivindicaba al maíz nativo no como un cultivo residual del pasado, sino como un elemento actual, vigente y en diversificación constante, que da sentido a la historia, a la cosmovisión y a la vida ritual de los pueblos indígenas. La siguiente es la declaratoria firmada por las organizaciones asistentes al taller nacional:

Sierra Norte de Puebla, 12 de octubre, 2004

Al gobierno mexicano,
al congreso de la unión,
a los empresarios mexicanos y de las transnacionales,
a la comunidad científica,
a todos los pueblos de México.

Los pueblos indígenas nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla, y los representantes de organizaciones de pueblos mixtecos, zapotecos, chatinos, mixes, triqui como: *Ollan*, Chignautla, popolucas y nahuas de *Tesooka-Teyoo* de la Sierra del Sur de Veracruz, cocyp-Ayotoxco, Comité de Derechos Humanos-Ayotoxco, Organización Independiente Totonaca, Sendas, A. C, Cuicatecos del Consejo Indígena Popular de Oaxaca-RFM y Cenami, en el marco del Taller Nacional de Estrategias de Defensa del Maíz Nativo, realizado en la comunidad indígena

náhuatl y totonaca de Ahuacatlán, Puebla, y como resultado de los trabajos de este taller y preocupados por la problemática generada en función de la contaminación de nuestro maíz nativo y los peligros que puede generar la liberación de semillas transgénicas en nuestro país, emitimos la siguiente declaración sobre el maíz nativo:

Nosotros, pueblos y comunidades indígenas y campesinas, rechazamos la iniciativa de Ley de Bioseguridad que se encuentra en discusión en la Cámara de Diputados. Creemos que no se han dado las condiciones para una consulta amplia a todos los sectores a nivel nacional sobre esta iniciativa, consultas que están contempladas en los acuerdos de San Andrés Larrainzar y en el Convenio 169 de la oit. Además, vemos que no existe la suficiente información en nuestros pueblos sobre las consecuencias y efectos que pueden ocasionar los transgénicos a la salud humana y a la biodiversidad, ya que no se cuenta con garantías de preservación de nuestras culturas indígenas y de nuestras semillas nativas. Los pueblos indígenas desconocemos los mecanismos de negociación y los intereses que puedan tener el gobierno y los empresarios con respecto a los organismos genéticamente modificados (ogm) y que pueden estar afectando a nuestras semillas y a nuestro pueblo de México.

Por ello, exigimos que se dé a conocer la información con toda honestidad y claridad acerca del maíz transgénico, y respetar y hacer valer el Protocolo de Cartagena, firmado por México en 2000, y que entrara en vigor en septiembre de 2003. Nuestro país declaró una moratoria *de facto* para la siembra experimental y comercial de maíz transgénico en 1998. Esa moratoria, declarada unilateralmente por Sagarpa, debe mantenerse debido a que las condiciones de bioseguridad, económicas y comerciales que motivaron la moratoria siguen prevaleciendo.

POR TANTO, EXIGIMOS LA SIGUIENTE LEY DE MORATORIA EN LOS SIGUIENTES PUNTOS:

1. Al cultivo de semillas transgénicas para autoconsumo:

Nuestras comunidades indígenas tienen una tradición milenaria de producción de autoconsumo con semillas nativas. Tenemos una gran diversidad de razas, variedades y colores de maíz que se han adaptado a los diferentes ecosistemas y formas de cultivo de nuestros pueblos campesinos. La introducción de semillas

transgénicas amenaza nuestras raíces como pueblo indígena y enferma nuestros corazones junto con nuestros maíces nativos, condenando a la extinción de los pueblos de hombres y mujeres del maíz. El conocimiento y uso del maíz nativo en nuestras comunidades no es obsoleto ni pasará de moda porque en toda nuestra historia nos ha mantenido vivos y somos los herederos de esta sabiduría. México, como centro de origen y diversidad del maíz, merece un respeto y tratamiento especial, ya que junto con los demás pueblos indígenas sustentan y dan sentido a su vida con el maíz nativo.

Los OGM se imponen debido a la falta de información sobre sus impactos en el ambiente y la salud de las personas, y desplazan brutalmente a nuestro maíz nativo de nuestras tierras a pesar de que el gobierno mexicano firmó el Protocolo de Cartagena. Además, las semillas transgénicas agreden nuestra dignidad, identidad y tradición con la imposición de una iniciativa de Ley de Bioseguridad en la cual no participamos.

El autoconsumo es símbolo de seguridad alimentaria en los pueblos indígenas, por lo cual, una vez que introduzcan libremente los transgénicos, la ponen en riesgo, junto con nuestra soberanía.

2. Al cultivo comercial de semillas transgénicas:

Porque esto no garantiza el que nuestras semillas nativas no se contaminen; porque no queremos depender de estas semillas de laboratorio. Nuestra cultura de consumo es de vida, de comunión, de alegría, de fiestas, de diversidad, de respeto a la naturaleza y vida humana; no es de lucro. Porque con las semillas transgénicas se beneficia solamente a las empresas agrícolas nacionales y trasnacionales, y que con su promoción ponen en peligro y sacrifican el maíz nativo.

3. Al cultivo experimental de semillas de transgénicas:

Como el maíz nativo no puede convivir con el transgénico, exigimos que la investigación científica se dedique a estudiar las variedades nativas para fortalecer nuestra soberanía alimentaria. Por eso, es necesario que no desaparezca el Pronase y que instituciones como el CIMMYT dediquen sus esfuerzos y recursos al estudio de semillas nativas y no de las transgénicas. Si bien algunos científicos responden a los intereses de las grandes empresas de biotecnología, también sabemos que

> otros actúan en defensa de nuestro maíz nativo. No queremos ser objeto, sino sujetos de nuestra propia historia y autonomía.
>
> 4. A la comercialización de semillas transgénicas:
>
> Creemos que se debe prohibir la importación de todo producto transgénico a México, ya que la circulación de transgénicos en nuestras tierras pone en peligro la vida de los pueblos, de los recursos naturales y de la vida espiritual. En su lugar proponemos que sí se comercialicen las semillas nativas y de esta manera [*i. e.*, para] fortalecer las economías locales y regionales, así como contribuir a mantener la diversidad de las mismas.
>
> 5. Al consumo de productos derivados de transgénicos:
>
> Debido a que no existe información clara para el consumidor sobre los riesgos de los OGM a la salud humana y a todo ser viviente, demandamos el derecho a la información para que se identifiquen mediante una etiqueta aquellos productos que contienen materia prima transgénica.
>
> Por todo lo anterior, exigimos al gobierno mexicano que reconozca esta declaración de moratoria y que se apliquen con transparencia y responsabilidad los artículos del protocolo de Cartagena sobre los apartados de principios precautorios y protección a la biodiversidad contra los OGM.
>
> Ahuacatlán, Puebla, a 12 de octubre de 2004.

Desde que la Ley de Bioseguridad era iniciativa y no un hecho jurídico, la Unitona, junto con otras organizaciones indígenas y campesinas del país, había demandado al gobierno mexicano una moratoria que tuviera por objetivo prohibir el cultivo de semillas transgénicas para autoconsumo, pues se argumentaba que constituía una amenaza frontal a "nuestras raíces indígenas, al medio ambiente y a la salud".[23]

Para la Unitona, la demanda no se reducía a que se prohibiera el cultivo de semillas transgénicas en las regiones maiceras de México, sino las importaciones de semillas de las que se tenga la sospecha de contener genes modificados, pues se generaría un contexto de incertidumbre entre los productores ante el riesgo de que las semillas nativas se contaminen. Además, las organizaciones de la sierra veían ya

[23] Unitona, "Memoria del Taller nacional de estrategias en defensa del maíz nativo", Zapotitlán de Méndez, 10, 11 y 12 de octubre de 2004.

en ese momento otro potencial riesgo: el cultivo de maíces transgénicos con fines puramente experimentales, pues consideraban que no existen mecanismos técnicos y legales que aseguraran que tales prácticas no se salieran de control, contaminando así variedades criollas.

En contrapartida, señala el documento: "exigimos una investigación científica y objetiva sobre las variedades de maíz nativo para fortalecer nuestra soberanía alimentaria".[24] Otra demanda de la organización que se contraponía radicalmente a las políticas neoliberales sobre el maíz, consistía en que se "amplíe la comercialización interna de semillas nativas, pues, de este modo, se fortalece la economía local y se mantiene la diversidad de las mismas".[25] Pero las demandas de Unitona no se reducían a la problemática del maíz, pues ésta se extendía a todo tipo de productos elaborados con cultivos transgénicos, por lo que el documento demanda el etiquetado de los productos "que contengan materia prima transgénica frente a la enorme desinformación sobre sus efectos en la salud".[26]

En este contexto de resistencia indígena y campesina, incrementaban las presiones ejercidas por las grandes multinacionales de la biotecnología para imponer en los países periféricos el cultivo, la importación y comercialización de semillas transgénicas, que se tradujeron en nuestro país en la creación de la Ley de Bioseguridad, aprobada el 14 de febrero de 2005. En términos fácticos, esta ley ha implicado una desregulación explícita de las políticas agroalimentarias por parte del gobierno mexicano; sobre todo, las relacionadas con los transgénicos, lo cual se ha traducido en una pérdida de facultades del Estado para establecer medidas de protección a los cultivos nativos. Por otro lado, no reconoce ninguna facultad en los pueblos y comunidades campesinas para tomar decisiones, establecer mecanismos de negociación o prácticas regulatorias sobre el

Las organizaciones de la sierra veían otro riesgo potencial: el cultivo de transgénicos con fines experimentales

[24] *Idem.*
[25] *Idem.*
[26] *Idem.*

carácter local o externo de las variedades genéticas que se cultivan en sus territorios. La amenaza de la sustitución o contaminación de las variedades criollas, particularmente del maíz, había quedado enmarcada dentro de los límites de la legalidad. Sin embargo, la ilegitimidad de esta imposición legislativa fue clara para los actores políticos involucrados en este conflicto: las movilizaciones de distintas organizaciones campesinas, indígenas y ambientalistas pusieron de manifiesto en el escenario público nacional que existía un descontento generalizado, fundamentalmente en el mundo rural, respecto a la entrada en vigor de dicha ley.

Al igual que muchas otras organizaciones regionales y nacionales campesinas e indígenas, la Unitona reaccionó informando a las comunidades donde tiene presencia el riesgo que se cernía sobre las parcelas de los pequeños productores agrícolas. También fue parte de las movilizaciones que se realizaron frente al Congreso de la Unión y en las oficinas corporativas de dichas trasnacionales. En las protestas participaron integrantes de un amplio número de organizaciones, incorporadas y asociadas a Unitona: Comunidades Indígenas Unidas por la defensa del Maíz y Nuestra Cultura de Tepetzintla; Organización Indígena Independiente Ahuacateca Náhuatl y Totonaca de Ahuacatlán; Corazón Floreciente de la Verdad de Tepango de Rodríguez; Organización Independiente Totonaca de Huehuetla; Comunidades Indígenas Unidas por la Defensa de Nuestra madre tierra de Xochitlán de Vicente Suárez; Indígenas Náhuatl Unidos de Corazón por el Desarrollo de la Sierra Madre Nororiental de Tlatlauquitepec; Servicios Ambientales *Icalqueyotoque* de Chignautla; *Ollin Yoltok Masempalehuani* de Huitzilan de Serdán Puebla, y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas y Populares de Ayotoxco.

Allí, junto con otras organizaciones regionales y nacionales, leyeron el documento *Manifiesto contra la Ley de Bioseguridad,* que expresa su posición política frente a este hecho sin precedente en las políticas agroalimentarias en México. Después de consultar a sus bases y a las comunidades donde actúan cotidianamente, las organizaciones que integran a la Unitona construyeron una posición que reflejó en ese momento la visión indígena sobre el dominio del capital trasnacional en el mundo agrícola.

El documento contiene la intencionalidad de sacudir las conciencias de los campesinos del país, las instituciones gubernamentales y la sociedad en general sobre

la amenaza que representaba esta ley para los campesinos y para la autonomía alimentaria del país respecto de los países hegemónicos y el capital trasnacional. El documento estaba dirigido al Poder Ejecutivo Federal; al Congreso de la Unión; a la Sagarpa; a los centros de investigación, públicos y privados que pregonan la utilidad de los transgénicos, y a las "empresas multinacionales Monsanto, Pioneer, Dupont y Dow". Empieza criticando la puesta en marcha de políticas de libre mercado sobre cultivos como el maíz, frijol y nopal, ya que representan una terrible amenaza mediante su comercialización a gran escala: "La entrada del maíz al TLC lo convierte en una mercancía". De esta manera, la aprobación de dicha ley se oponía abiertamente a la concepción indígena del maíz, pues "el maíz nos representa trabajo, compromiso, autonomía, seguridad alimentaria y por él sabemos que pertenecemos a la tierra". La entrada de transgénicos era en realidad, desde una perspectiva histórica, una continuación de los efectos de la modernidad industrializada en la agricultura, aunque con un salto cualitativo en el desarrollo tecnológico, expresado en la manipulación y combinación de genes bajo condiciones de control experimental que se liberan en los campos agrícolas, ya sea mediante la intencionalidad científica o de manera accidental. Al respecto, la Unitona señala en el mismo manifiesto político:

> Se han introducido nuevas técnicas y tecnologías que, al tiempo que hacen producir a la tierra, la van agotando gradualmente, de tal suerte que cada vez van apareciendo más y más espacios áridos ahí donde antes había tierras fértiles. Una de esas nuevas tecnologías lo constituyen los organismos genéticamente modificados [OGM u OGT], bajo el pretexto de que su fabricación busca enfrentar el problema del hambre en todo el mundo. Sin embargo, el hambre sigue siendo hoy un problema mundial que exige la solidaridad humanitaria, mientras que las empresas e industrias que los producen han visto incrementar sus ganancias. Ésos son los verdaderos fines que persiguen los productores de transgénicos.
>
> En el caso del maíz, además, debemos señalar que firmas como Monsanto buscan patentarlo, adquiriendo así los "derechos de autor" que la ley les confiera. Esto no solamente constituye una potencial expansión de la pobreza entre la población indígena, una violación a nuestro derecho a la alimentación y una latente pérdida de la libertad cuando alguno de nosotros siembre en su campo maíz de esa em-

> presa, sino la pérdida de la diversidad del maíz nativo. Frente a este escenario, en el que el maíz y la tierra han sido transformados en mercancías, es que se inscribe nuestra lucha, pues somos pueblos indígenas que buscamos reivindicar su carácter sagrado. De aquí que nuestra lucha no sea una lucha solamente por un bien 'material', es una lucha por mantener nuestra identidad y continuidad como pueblos: somos hijos e hijas de la tierra, hombres y mujeres de maíz. Nuestra firme decisión de seguir siendo indígenas en medio de un mundo que tiende a homogeneizar, en riesgo de confundirse, diluirse y perderse, nos ha puesto nuevamente en movimiento, esta vez en defensa de nuestro maíz y nuestra querida madre tierra. La visión mercantil y capitalista que se busca imponer al interior de nuestras comunidades cuenta con el apoyo incondicional del gobierno mexicano, *con el pretexto de que necesitamos desarrollarnos*.[27] Las miles de promesas sin cumplir de parte de quienes aspiran a ocupar cargos de elección popular que contrastan con las medidas tomadas en menoscabo de nuestros niveles de vida, son tan sólo una muestra del difícil camino que hemos tenido que recorrer los pueblos indígenas por defender nuestra dignidad e identidad.[28]

Para las organizaciones de la sierra que integran la Unitona es claro que, si bien los responsables directos de la imposición de estas semillas son las grandes multinacionales que ejercen cierto control a nivel mundial sobre su producción y distribución, el gobierno mexicano de la era neoliberal tuvo un amplio grado de responsabilidad, pues a nivel legislativo o de políticas de Estado no se establecieron marcos regulatorios ni instrumento jurídico alguno que protegiera a los agricultores mexicanos que han optado por mantener el poder individual y colectivo de seleccionar sus propias variedades. En ese sentido, señala la denuncia hecha al gobierno federal:

> Manifestamos que la liberación, uso y propagación de maíz transgénico en nuestras comunidades y pueblos pone en riesgo la autonomía y la estabilidad social y espiritual de nuestras comunidades, hacemos responsable directo al gobierno

[27] Las cursivas son mías.
[28] Unitona, *Manifiesto contra la Ley de Bioseguridad,* México, 2005.

> federal, al Congreso de la Unión y a la Sagarpa por permitir los daños y efectos que pueda ocasionar el uso de transgénicos en México.
>
> Atentamente
>
> unidad indígena totonaca nahuatl
>
> sierra norte de puebla[29]

Además de lo ya descrito, otra de las acciones emprendidas por Unitona frente a la entrada en vigor de la ley fue convocar a la realización de un taller regional denominado *Espiritualidad del Maíz*, en Huehuetla, del 20 al 22 de julio de 2005. El juez indígena fue el encargado de inaugurar el taller, realizando oraciones hacia los cuatro rumbos del universo. Posteriormente, el presidente de la oit pidió a los "dioses y dueños de la naturaleza" que el taller permitiera a los militantes de Unitona crear una estrategia adecuada para proteger el maíz de las amenazas externas. Al iniciar el taller, el presidente de la organización dirigió este discurso a los participantes, todos ellos miembros de las organizaciones pertenecientes a Unitona:

> Nos encontramos nuevamente reunidos para platicar y reflexionar algunos de los problemas que vivimos en nuestros pueblos y también para compartir nuestras esperanzas ante éstos. Nos hemos enterado, en el taller anterior ["Defensa comunitaria de la Biodiversidad"] de que existen nuevas amenazas que están dañando nuestra diversidad biológica y cultural. Una de estas amenazas, señalamos, es la existencia de semillas transgénicas. Pero este tipo de semillas no solamente dañan nuestra biodiversidad, sino que van más allá: atentan directamente a nuestra seguridad y soberanía alimentaria y, lo que es peor, a nuestra autonomía e identidad de pueblo indígena. Por eso es de gran importancia vitalizar algunas fortalezas tradicionales y culturales que han mantenido en pie la vida y convivencia de nuestro pueblo. En esta ocasión tomaremos conciencia de que debemos defender nuestro maíz, ya que pertenece a la vida de nuestro pueblo. Él está presente desde que nacemos hasta que morimos. Podríamos decir que, para nosotros, el mejor amigo que Dios nos ha dado, el mejor hermano, el mejor hijo y el mejor padre y madre es nuestro maíz, ya que convive con nosotros, platica con nosotros,

---

[29] *Ibidem.*

> nos pide agua, abono y, después de cosechado, un buen lugar para descansar durante el año. Le damos vida, porque necesita de nosotros para vivir y nos da vida porque necesitamos de él para vivir.[30]

Se abordaron varios temas a lo largo de esos tres días: *a)* ¿qué sabemos sobre el origen del maíz?, *b)* ¿qué es la espiritualidad del maíz?, *c)* ¿cuáles son los mitos y los rituales del maíz en nuestros pueblos?, *d)* ¿qué problemáticas enfrenta nuestro maíz en la actualidad?, *e)* ¿qué podemos hacer como organización en las comunidades para conservar nuestro maíz desde su espiritualidad?, *f)* ¿qué compromisos y acciones asumimos como organización para conservar su espiritualidad?, *g)* ¿cómo podemos defender el maíz desde nuestro territorio?

Los militantes mayores compartieron a todos los asistentes los mitos que habían escuchado sobre el origen del maíz, los cuales se documentaron en náhuatl y en totonaco para integrarse al acervo de la organización. Uno de los compromisos que adquirieron los representantes de las organizaciones asistentes al taller fue promover el respeto a la espiritualidad del maíz desde la familia, la comunidad y la organización. Se acordó, además, proponer a los diferentes concejos de ancianos de las comunidades y de las organizaciones, realizar reuniones de reflexión colectiva con los jóvenes y niños sobre la mitología y la ritualidad del maíz. A partir de esta acción, se empezó a reconocer la necesidad de generar una estrategia permanente de defensa del maíz nativo. De esta manera define Francisco Pérez Vicente la importancia de defender al maíz nativo desde la "espiritualidad" tradicional:

> La gente, se organiza y nos apoya; se hace como un regalo. Nos apoya con maíz o con otros productos: con un pollo o panela o un azúcar o chiles o jitomate. Ahí empieza el movimiento de lo espiritual, pero también por medio de la producción, de lo que existe. Porque no podemos hacer nada sin maíz, no podemos hacer una fiesta sin maíz. Por otro lado, el maíz nos protege, nos cura cuando nos enfermamos, pues es medicina, cuando hay antojo. Si nosotros nos cuidamos, también nos cuidan a ella, si el maíz lo cuida, también nos cuida a nosotros [*sic*]. Todo

30 Unitona, *Memoria del taller espiritualidad del maíz,* El Divino Salvador Huehuetla, 20-22 de julio de 2005.

> eso así va relacionado, la espiritualidad humana y la espiritualidad del maíz, pues va relacionado todo eso. Cómo le tenemos que hacer para cuidar al maíz, para seguir cultivando, para seguir protegiendo, también para ella nos protegen y nos defienden a nosotros [*sic*]. Por eso existe el maíz rojo que nos protege a nosotros, a todo el mundo, a nivel país.[31]

En 2007, al aprobarse el Reglamento de la Ley de Bioseguridad, se advirtieron nuevamente ciertos vacíos en torno al régimen de protección especial del maíz, lo que motivó que un grupo de organizaciones civiles agrupadas en la campaña nacional *Sin maíz no hay país* emprendieran acciones legales para impedir la implementación de dicho documento. Así, organizaciones de productores, como la Asociación Mexicana de Uniones de Crédito del Sector Social, ambientalistas como *Greenpeace*, el Grupo de Estudios Ambientales, A. C., Semillas de Vida y organizaciones defensoras de derechos humanos, como el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria", lanzaron una estrategia jurídica: cada una interpuso juicios de amparo ante dicho reglamento, pues, desde la percepción de las organizaciones de la sociedad civil, facilita el ingreso paulatino de siembras transgénicas. Los argumentos en los que se basan dichos amparos son los riesgos potenciales al ecosistema, la incertidumbre en torno a los daños a la salud, el atentado al derecho a la alimentación, así como la condena que implica la dependencia alimentaria del país.

El maíz nos protege, nos cura cuando nos enfermamos, pues es medicina, cuando hay antojo

Ninguno de estos amparos procedió, por ser considerados carentes de interés legítimo para quienes los interpusieron; sin embargo, el precedente quedó inscrito y la misma marea que llevó a esta acción jurídica también produjo una controversia constitucional por parte del municipio de Tepoztlán, Morelos, contra la aplicación de dicho reglamento, el cual se mantuvo un tiempo en revisión, enfrentándose al aparato jurídico de transnacionales como *Monsanto* y *Dow*. El recurso jurídico puso

[31] Testimonio de Francisco Pérez. Huehuetla, julio de 2011.

en la mesa de la Suprema Corte de Justicia de la Nación este debate, que solía denostarse por considerarse propio de un fundamentalismo ecologista.

De manera adicional, el problema de la contaminación transgénica del maíz nativo desencadenó una serie de debates dentro de las organizaciones en torno a otro tipo de temáticas, como la "soberanía alimentaria". Al analizar la situación del maíz nativo, los miembros de las organizaciones pronto empezaron a reconocer que la problemática que amenaza a las parcelas es más antigua y que tiene que ver con otros fenómenos, como la expansión de la ganadería, la cafeticultura industrializada y, sobre todo, la utilización de agroquímicos. A partir del diálogo con otras organizaciones campesinas e indígenas de diferentes regiones, se fue perfilando poco a poco el problema de la soberanía alimentaria, que, junto con el de la defensa de la agrobiodiversidad local, se ha convertido en uno de los ejes de la acción colectiva de muchas organizaciones campesinas e indígenas de la sierra norte y de otras latitudes. Se parte de la necesidad de que los productores no dependan de factores externos para sobrevivir aun en condiciones de crisis agrícola o de precariedad productiva. Fue así que el debate sobre la soberanía alimentaria se convirtió para las organizaciones en la expresión política de la importancia estratégica de la autosuficiencia alimentaria. Así la define Maricela Cruz, de la COCYP-Unitona:

> Que tengamos más o menos lo indispensable para comer y no que nos suceda como ahora que fue el desastre [las lluvias de 1999], que todo mundo ya estaba en estrés porque ya no teníamos jitomates, chiles; que nosotros tengamos lo que nos vayamos a comer y que no estemos a expensas de otros; en pocas palabras, que no dependamos de otros para comer. Por eso hay que tener diversidad en nuestras huertas, para poder sobrevivir, porque si ves, por ejemplo: yo tengo canela, café, limón, naranja, nuez de macadamia, vainilla, plátano [todas las variedades]. Siento que también vamos a empezar con el tomate de cáscara, también se da, los chiles, si tú no tienes [dinero], puedes vivir fácil ahí con chiles y jitomates y quelites y tu maíz. Vives bien. Y panela también; tenemos caña. Yo recuerdo que mi padre hacía piloncillo todavía con los *trapiches,* que [así] les decían; esos que le dan vuelta con el caballo y mucho se está perdiendo. Pero hay que retomar todo eso porque es más sano el piloncillo que la azúcar: que tengamos nuestras granjas

> de pollos, de guajolotes, de cerdos, todo eso. Y sí, nosotros lo tenemos todo, nada más que pues hay que concientizar a la gente y que no se pierdan todos estos bosques porque hay mucha tala. Pero ¿qué es lo que pasa? Que el Gobierno les da el permiso. Puras maderas preciosas, como el cedro o la caoba. Mira: todo esto era monte y ya se está deforestando.[32]

A pesar de las acciones que generan las organizaciones, muchos militantes consideran que la destrucción de la agrobiodiversidad y la dependencia alimentaria que aumenta progresivamente son un fenómeno difícil de revertir en la región. Esto se debe a que la mayor parte de los productores siguen influenciados por la promoción de los beneficios de la Revolución Verde:

> Hicimos un diagnóstico y ya se han perdido más de cien productos. Como el jitomate: ya no hay. Y muchos aquí en unas comunidades todavía tenemos el citalillo y el jitomate de riñón. Por ejemplo, mi padre sembraba todo esto; lo que ves eran chilares y ya casi no hay chilares por acá y ahorita ya se están perdiendo. Es muy necesario retomar todo lo que hacían nuestros antepasados, tenían diversidad, los quelites. Los que fumigan matan todo; ya no te salen los quelites. Y así ya entre la milpa vas teniendo chiltepines, calabacitas y todo ese tipo de los quelites y por eso mucha gente antes duraba más de cien años, porque casi todo era natural; no había químicos y por eso ya se está perdiendo nuestra soberanía. Tan es así que muchas empresas que vienen de otros países han patentado como [por ejemplo] el pozol, ya ves. De ahí que ya lo patentaron de aquí en Tabasco. Entonces, está en riesgo no nada más la soberanía alimentaria, sino que está en riesgo el petróleo, y el agua ya la están privatizando […] Yo les he dicho a mis compañeros: no dejen de sembrar siquiera lo que se van a comer ustedes, porque por eso se está perdiendo nuestra soberanía en cuanto al maíz. Porque ya todo lo compran, ya es fácil ir a comprar las tortillas de Minsa y pues estamos comiendo puro maíz transgénico.[33]

---

32 Testimonio de Maricela Cruz. Ayotoxco, abril de 2007.

33 *Idem.*

Frente a la situación productiva y alimentaria de la región, sobre todo a partir de que se supo de la contaminación del maíz nativo, otras organizaciones, como el Cedet, empezaron a generar una serie de acciones para organizar la resistencia. La primera de ellas consistió en realizar un diagnóstico en diferentes municipios y comunidades totonacas, partiendo de la experiencia que habían adquirido en Unitona sobre la problemática del maíz en la sierra norte y desde la experiencia que habían obtenido como técnicos en agroecología en el Centro de Educación Campesina de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo. Fue así que, durante 2006, el Cedet realizó el *Diagnóstico Participativo sobre la Inseguridad Alimentaria en el Totonacapan*. Además de analizar en talleres y asambleas comunitarias la situación productiva del maíz criollo, se preguntaba a los productores si conocían lo que es un maíz transgénico. Hermelindo Lorenzo advierte que la gente "no sabe; el problema que ve la gente en su maíz es el viento, las tuzas; es lo que te dicen. La sequía es la amenaza que ve la gente [de] los transgénicos no saben todavía".[34] En la medida en que se evidenciaba la desinformación de los productores, los integrantes de la organización que coordinaban las reuniones explicaban que el maíz transgénico era "una amenaza fuerte porque podría desplazar nuestra semilla; podríamos perder el maíz como semilla".[35]

Se advertía del peligro que representaba la recepción pasiva y asistencialista de apoyos del gobierno federal

Además, se advertía sobre el peligro que representaba la recepción pasiva y asistencialista de apoyos provenientes del gobierno federal; "Por ejemplo, el programa de Procampo en el cultivo de maíz; ahí lo que promueven es que haya puro maíz; no consideran la milpa como una biodiversidad".[36] Sin embargo, reconocen que es sumamente complejo revertir el proceso de contaminación; una vez que ha sido descubierto, es muy difícil. "Por ejemplo, recomiendan aislar el maíz de los otros sembradíos. Pero lo que pasa aquí es que ya no es lugar aislado; entonces la poli-

[34] Testimonio de Hermelindo Lorenzo. Ixtepec, abril de 2007.
[35] *Idem.*
[36] *Idem.*

nización es libre, se poliniza de una parcela a otra; no puedo yo aislar mi maíz, no tengo un lugar adecuado porque todos estamos rodeados de maizales".[37] También se enfrentaron a dificultades conceptuales cuando en las reuniones trataban de explicar a sus compañeros qué es un transgénico; tenían que buscar formas novedosas para hacer más gráficos los ejemplos: "Nosotros no les decimos así, los *transgenes*; nombramos un *alacrán* [que] le quitaron su veneno y lo ponen en el maíz; entonces, el maíz tiene el veneno del alacrán, así se hace entender".[38] De la siguiente manera, Hermelindo Lorenzo definió esta experiencia: "a partir del diagnóstico que hicimos, como que fue importante recuperar el maíz. Los resultados que tuvimos en prioridad de las comunidades es el maíz, o sea, el maíz es el más afectado; es el que tiene mayor costo de producción y menor productividad y es el alimento principal. Es el producto al que hay que echarle los kilos para que siga produciendo y se produzca en menor costo y así se proteja el maíz. La amenaza son los transgénicos. Entonces, el resultado del diagnóstico es que el maíz es prioritario".[39]

Los integrantes del Cedet consideran que no sólo el maíz transgénico representa una amenaza, sino que existe un problema que la precede: la autosuficiencia alimentaria. Además de defenderse contra las grandes trasnacionales de granos y semillas, las organizaciones deben revertir un proceso histórico de modernización y deterioro ambiental, que ha terminado por reducir sustancialmente la capacidad de asegurar el autoabasto o la autosuficiencia alimentaria. Esta última se define de la siguiente manera: "Es tener alimentación básica, maíz, frijol, todo respecto a la alimentación que esté disponible en la casa, en los hogares, producidos en el campo por el campesino".[40] La erosión progresiva de la capacidad para sostener un nivel de producción suficiente ha sido un lento proceso que se ha agudizado y complejizado cuando han ocurrido desastres naturales. Así

Nosotros no les decimos así, los transgenes; nombramos un alacrán al quien le quitaron su veneno y lo ponen en el maíz

[37] *Idem.*
[38] *Idem.*
[39] *Idem.*
[40] *Idem.*

se hizo evidente para muchos cuando ocurrieron las lluvias de 1999: "Sí, mucha dependencia alimentaria. Eso se vio cuando se taparon las carreteras, ya no vino mercancía de fuera; a los ocho días ya empezó a estar triste la gente, empezó a preocuparse. Ya no tenía ni cerillos ni frijoles ni maíz, porque depende de Diconsa; eso significa que ya no producimos, que ya no somos lo que somos, campesinos, productores".[41]

Para Hermelindo Lorenzo, este fenómeno de erosión productiva tiene como causa fundamental, además de la migración y la escasez de tierras, la introducción de nuevas vías de comunicación, como la ampliación de la carretera interserrana. Es muy común escuchar comentarios entre los adultos mayores de cincuenta años de este municipio respecto a la pérdida de su capacidad productiva. Aun cuando se reconocen los beneficios que trajo la carretera, como una comunicación más fluida con ciudades como Cuetzalan, Zacapoaxtla y Zacatlán, también se le culpa a ella de los efectos que ha tenido en el advenimiento de la crisis del modo de vida campesino. La capacidad que tenía Ixtepec para ser autosuficiente respecto a la alimentación no se ha vuelto a recuperar: "Aquí antes Ixtepec producía mucho huevo, exportaba huevo de aquí a Zacapoaxtla. Los sábados veías toneladas de huevo, llevaban mulas y cuando entró la carretera desapareció eso. Empezaron a venir huevos de las granjas. Es un ejemplo del huevo, pero en todo eso pasó, las gallinas, el maíz […] la comunicación trajo enfermedades de las gallinas; antes no existían enfermedades aquí".[42]

Los actores que más dependencia alimentaria generaron fueron las empresas Diconsa y el Instituto Mexicano del Café

Los actores que más generaron dependencia alimentaria, a decir de Hermelindo Lorenzo, han sido las empresas paraestatales como Diconsa y el Instituto Mexicano del Café. De tal manera que aquello que en los ochenta se interpretaba como un factor que disminuía el control de los caciques, en beneficio de los pequeños productores y de los sectores más marginales, hoy en día es visto por algunos actores

41 *Idem.*

42 *Idem.*

sociales como un mecanismo de pauperización y generación de relaciones de dominio y dependencia. El desmantelamiento del aparato productivo centrado en la agricultura tradicional equivale, para los integrantes del Cedet, a que, en términos de las políticas oficiales, el gobierno federal no haya respetado los derechos de los indígenas en tanto productores agrícolas: "Tengo entendido que el gobierno mexicano importa café, o sea hay entrada de café de Vietnam, de todo el mundo, Nescafé, por ejemplo. Entonces, en lugar de promover mi café como campesino mexicano, deja entrar otro producto que no es mexicano. En todos los productos así es; si soy maicero, también importa más barato, entonces el maíz de aquí no tiene precio".[43]

De igual manera, las políticas del gobierno estatal e incluso de los gobiernos municipales han operado en contra del sostenimiento de la soberanía alimentaria y de la conservación de la agrobiodiversidad local: "Hasta la presidencia municipal promueve el maíz híbrido, con un programa de abonos y fertilizantes. El campesino necesita fertilizantes y junto con eso te da la semilla que le queda al fertilizante. Eso es lo que ha hecho el gobierno estatal".[44] Por ello, la resistencia frente al modelo dominante de desarrollo que han impuesto los diferentes gobiernos y las empresas multinacionales en la sierra, se percibe como una necesidad para defender la vida en todas sus manifestaciones y complejidad:

> En eso de los transgénicos, hay una ley que deja entrar los transgénicos; por más protestas que hagas, no hay forma. Simplemente promover con los campesinos no recibir semillas que vienen de fuera, como de la Sagarpa o la Seder. Otra forma es no permitir eso del ecoturismo, porque es una forma de darles la entrada a otras gentes en nuestro territorio; vienen a ver qué hay, se les facilita más la entrada, son extraños. O lo que pasa en Cuetzalan: el inglés que está metido ahí como turista viene a ver qué hay de biodiversidad o las minas.[45]

Después de trabajar durante ocho años en la defensa de la milpa indígena y campesina, la Unitona inició en 2007 un proceso de reflexión sobre los saldos de

---

43 *Idem.*
44 *Idem.*
45 *Idem*

todo este tiempo de lucha en el interior de sus organizaciones adherentes. Después de discutir sobre ello en diferentes reuniones, talleres y asambleas, en junio de ese año se concluyó que era necesario intensificar el proceso de defensa territorial de la agrobiodiversidad. El resultado del debate se hizo visible con el anuncio del inicio de una nueva línea de acción denominada *Defensa comunitaria del maíz de la vida de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla*, cuyo objetivo es "que los miembros de Unitona identifiquemos el grado de vulnerabilidad de nuestras comunidades, regiones y organizaciones indígenas, para reestablecer nuestras fortalezas y tradiciones culturales que ayuden a la conservación de nuestra Casa Grande, al respeto de nuestra madre tierra y a la continuación de la vida, mediante el intercambio de experiencias acordes con la espiritualidad de nuestro pueblo".[46]

De esta manera, se busca que "formemos y capacitemos a los cuadros de promotores comunitarios de las organizaciones que integran Unitona, en producción etnoagricultura […] para cuidar y dignificar la casa grande donde se sustenta la vida de nuestros pueblos".[47] Desde la visión táctica de la organización, el inicio de una línea organizativa de esta naturaleza se debe, entre otros factores, a que "ante la amenaza del maíz transgénico que elimina la vida cultural de nuestros pueblos, nosotros, los habitantes de la sierra norte de Puebla, queremos seguir existiendo como indígenas con rostro y corazón propio; los derechos con que nacimos y el cultivo de ellos en nuestras vidas son constancia del valor de nuestras culturas".[48]

Como producto de las asambleas y en reuniones previas, las organizaciones elaboraron su propio diagnóstico referente a la situación de la conservación del maíz nativo en la región. Éste es el panorama que, desde la percepción de las organizaciones que integran a la Unitona, prevalecía en la sierra en aquellos años:

- En la zona existe contaminación del maíz nativo a través de semillas transgénicas que pone en peligro la vida cultural de los pueblos indígenas, nahuas y totonacas de la sierra Norte de Puebla.

---

46 Unitona, *Manifiesto político y plan de acción: Defensa comunitaria del maíz de la vida de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla*, México, 2007.

47 *Idem.*

48 *Idem.*

- En la zona llevamos un proceso de concientización y lucha para que el maíz esté vivo.
- El maíz nos ha hecho pueblo, es nuestro corazón, es la vida que nos han transmitido nuestros abuelos, a través de su sabiduría que nos convoca a cultivarlo, protegerlo, conservarlo y defenderlo.
- En torno a su cultivo se determinó la vida familiar, social, las fiestas y la espiritualidad.
- Hay una gran diversidad de maíz en la Sierra Norte por los periodos de cosecha, climas, altura, usos, ritos y demás. En el taller de bancos de semillas nativas realizado en Huehuetla, se registraron 26 variedades.
- En el taller de octubre de 2004 en Ahuacatlán, descubrimos que existe mucha riqueza de conocimientos, de técnicas de siembra, intercambio y selección de semillas, así como de fiestas y celebraciones. Es decir, toda una estructura comunitaria con que cobijamos al maíz.
- Los pueblos ya tenemos nuestras propias formas de conservar el maíz, no es algo nuevo. Sin embargo, ante la amenaza de los transgénicos, nos damos cuenta de que requerimos nuevas alternativas, no sólo para conservarlo, sino también para defenderlo.
- En la sierra norte de Puebla, la recuperación de nuestra semilla para siembra estaba garantizada por la práctica tradicional, la cual se lleva a cabo por el intercambio de semilla entre vecinos, familiares o compadres. Con la entrada de programas gubernamentales, empresas trasnacionales y la aprobación de la Ley de Bioseguridad publicada en el *Diario Oficial* el día 18 de marzo de 2005, esto se ha complicado, además de que se ha puesto en riesgo nuestra vida, cultura e identidad.
- Muchos no sabemos que está en peligro nuestro maíz, e incluso se está dejando de sembrar porque su venta no es fuente de ingresos económicos; ahora algunos han cambiado las milpas por los cafetales, por lo que el abasto de maíz en muchas comunidades es ya un problema.
- Debido a la falta de comunicación entre padres e hijos, se han perdido los valores tradicionales en el cultivo del maíz, por la educación excluyente y

programas de gobierno, así como por los medios de comunicación que nos quitan nuestra identidad y el cuidado a nuestra madre tierra.

- La Productora Nacional de Semillas de México (Pronase) ha sido vendida a una empresa transnacional llamada Syngenta por el expresidente de la República, Vicente Fox, lo cual nos pronostica una gran dependencia de muchos campesinos con dicha transnacional, así como de las semillas híbridas y transgénicas que se distribuirán allí.
- La vida del maíz radica en el pueblo; por ello, quienes nos encargamos de cuidar al maíz somos las mismas comunidades indígenas y campesinas.[49]

A partir de este diagnóstico, se elaboró un plan de acción que retomaba a su vez los resolutivos del Primer Congreso Estatal Indígena, en el que se demandaba respeto a los territorios indígenas del estado, a los recursos naturales, a la madre tierra y se rechazaban los monocultivos y los agrotóxicos:

> Nos pronunciamos porque nuestros Derechos Colectivos sean reconocidos en nuestra Carta Magna, el derecho a ser reconocidos con el estatus de *pueblos*, tal como México lo ratificó desde 1990 en el Convenio 169. No nos reconocemos en la reforma que recientemente han hecho a la Constitución, el Senado, el Congreso de la Unión y los congresos estatales. Demandamos nuestro derecho a nuestro territorio y libre determinación. Demandamos los derechos de formarnos en las sabias enseñanzas de nuestros concejos de ancianos, de la Medicina Tradicional y el libre ejercicio de la administración de los recursos naturales de nuestros territorios. Demandamos que se nos haga justicia tras quinientos años de desconocimiento y marginación.
>
> Como pueblos indígenas exigimos que, conforme al Convenio 169 de la OIT, art. 2º, se reconozcan y se tomen en cuenta nuestros concejos de ancianos, que se reconozcan sus enseñanzas, sus valores culturales, no queremos que se sigan atropellando y se pierda la Palabra Antigua que encontramos en ellos.
>
> Los pueblos indígenas estamos convencidos de que, si recuperamos el sentido comunitario y nuestras formas de organización respetando nuestra manera de

[49] *Idem.*

trabajar y convivir con la madre tierra, alcanzaremos un desarrollo económico y laboral sustentable construyendo una vida digna y solucionaremos nuestras necesidades básicas sin necesidad de emigrar de nuestros pueblos.

Nos pronunciamos en contra de la implantación de monocultivos en nuestras tierras y de los fertilizantes químicos que dañan nuestra madre tierra y nuestra salud. Nos pronunciamos en contra del Proyecto Plan Puebla-Panamá y el Plan Milenio, porque no reconocen los derechos que México ha ratificado en el Convenio 169, particularmente los artículos 6, 15 y 17.[50]

Las acciones más importantes que se definieron para emprender la defensa del maíz a realizarse entre 2007, 2008 y 2009, fueron:

1. 24 talleres locales sobre "Defensa comunitaria de la biodiversidad".
2. 24 talleres locales sobre "Estrategias de defensa del maíz nativo".
3. 24 talleres locales sobre "El problema del maíz en México".
4. Foro Regional sobre "Defensa comunitaria de la biodiversidad".
5. Foro Regional "Problemas del maíz en México".
6. Foro Regional "La espiritualidad del maíz".
7. Monitoreo comunitario en parcelas, visita a Casas Grandes del Maíz y a organizaciones en defensa del maíz. Realización de acciones comunitarias de depuración del maíz.
8. Encuentro Regional Indígena y Campesino sobre "Experiencias de defensa del maíz y elaboración de estrategias a nivel regional". Aquí los temas abordados en este encuentro:
    - La realidad del maíz en México.
    - Recuento histórico de hechos de la situación del maíz en México.
    - Usos y conocimiento de la biodiversidad.
    - Valores comunitarios que conservamos al vivir en la biodiversidad.
    - Vulnerabilidad de nuestros pueblos y organizaciones.
    - Las nuevas amenazas a la biodiversidad: Plan Puebla Panamá, Biopiratería, Transgénicos y Ley de Bioseguridad.

[50] Unitona, *Resolutivos 4, 7, 9 y 11 del Primer Congreso Estatal Indígena,* Huehuetla, 22 de julio de 2001.

- Contaminación de las semillas nativas con genes transgénicos en la sierra norte de Puebla.
- Resultados de los dos muestreos de nuestro maíz.
- Contaminación transgénica del maíz nativo en México.
- Diferencias entre el maíz nativo y el transgénico.
- La diversidad agrícola y la agricultura tradicional.
- Conocimiento y técnicas para conservar, mantener y depurar (selección y producción) las semillas nativas.
- Cómo defender el maíz nativo: comunidad (milpas), territorio, acuerdos (normas),
- Diagnóstico de parcelas contaminadas.
- Compartir las estrategias locales de defensa del maíz que se están realizando desde la comunidad, la organización tradicional, la parcela y la familia.
- Elaboración colectiva de un cartel de estrategias defensa del maíz.[51]

En el manifiesto político que acompaña esta línea de acción, aparece un planteamiento en el que las organizaciones indígenas de la sierra articuladas a Unitona argumentaron, de manera contundente, la trascendencia del maíz en su vida comunitaria, en su corporalidad viviente, tan difícil de ser entendido por *Monsanto* y por los agentes de la modernización agrícola que promueven la introducción de OGM: "En el maíz se sustenta la vida de nuestras comunidades a través de la alimentación. El maíz es la fuente de nuestros mitos y costumbres que son la fiesta y la vida de nuestros pueblos […] El maíz es conocimiento de nuestros abuelos y abuelas. El maíz es sustento de la autonomía de nuestros pueblos [...] Es nuestra carne y nuestros huesos".[52]

A partir de ese Plan de Acción, siguieron fortaleciéndose las acciones de defensa y de resistencia colectiva frente a esta situación que amenazaba con acabar con un modo de vida fundamentado en la producción agrícola. Las organizaciones indígenas y las comunidades reconocieron que cada día se intensificaba la gravedad de esta

51 Unitona, *Manifiesto político y plan de acción.*
52 *Ibidem.*

problemática y poco a poco avanzaron en la estructuración del plan de lucha, con el apoyo solidario de otras organizaciones externas.



Imagen 1. Cartel de Unitona en "Defensa de la espiritualidad del maíz", colocado en una tienda del municipio de Ahuacatlán.
Autor: Milton Gabriel Hernández García.

A partir de 2008, la Unitona se replanteó en diversos momentos el papel que debía desempeñar como organización frente a las diversas amenazas que se avecinaban sobre el territorio de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla. La racionalidad táctica de la lucha en el escenario regional tuvo que adecuarse a las circunstancias que cambiaban de manera constante. La recuperación de la memoria histórica ha sido uno de los ejes articuladores de la lucha, así como la reconstrucción del sentido comunitario de la tierra, en un contexto de acelerada individualización del vínculo que existe con ella. En consecuencia, la "palabra de los abuelos" se convirtió en el fundamento de la acción política y de la toma de conciencia, pues en ella el pueblo encuentra su sustento, el anclaje político y simbólico que permite la reproducción social del campesinado indígena que, en condiciones subalternas, enfrenta múltiples amenazas a la vida comunitaria. Uno de los momentos determinantes

para la reconfiguración del plan de lucha regional fue la reunión que tuvieron los representantes de las organizaciones locales que integran Unitona en enero de 2009, en la que se elaboró el siguiente documento:

> Lo que tiene que valer es la primera palabra, la palabra más antigua, la palabra que nos han dejado los que nos han dado nuestros huesos, nuestra sangre, nuestra lengua, quienes son nuestros antepasados. La palabra antigua la tenemos guardada en nuestro corazón. Nuestro pueblo ha ido marcando su propio camino y su tiempo, así como en nuestro trabajo que vamos viendo el tiempo propicio para sembrar. En nuestra raíz tenemos la palabra que da sentido a nuestra vida como pueblo. Por eso debemos rascar en la historia para conocer nuestra raíz. Cada pueblo tiene su propio rostro y entonces debemos conocerlo. Nos han roto nuestro tronco, nos han sacudido para hacer caer nuestras hojas, pero nuestra raíz está viva y nos sostiene. Nos han querido quitar nuestras costumbres, pero no han podido. Nos está costando trabajo levantarnos, pero estamos haciéndolo, nos estamos recuperando como pueblo, aunque de manera lenta, aunque estamos avanzando. La historia nos ha concedido el derecho a la libre determinación, el derecho de pronunciar nuestra palabra, el derecho a nuestro territorio, a respetar a nuestra madre tierra, por eso no podemos concebir que una vaca tenga más terreno que una familia, pero si esto se ha dado es porque nos han arrebatado nuestro derecho a la madre tierra; pero, además de desterrarnos, nos quieren arrancar nuestra lengua, nuestra vestimenta, nuestra sabiduría. Para los pueblos indígenas, es necesario estar vinculados con la madre tierra. La autonomía de los pueblos indígenas se da en base a un territorio, de él brotan los derechos de los pueblos indígenas.
>
> Hoy las organizaciones que integramos Unitona estamos tomando conciencia de nuestro propio rostro y comenzamos a defender lo nuestro, porque tenemos derecho. A nuestros derechos los debemos defender y hacer valer, porque somos diferentes. Es importante defender que se respete la pluralidad, la diversidad [...] Este espacio de Unitona nos ha enseñado que, si juntamos nuestra palabra, tenemos más fuerza. Es como cuando sembramos tres o cuatro semillas de maíz juntas, y que acompañadas en nuestra madre tierra van gestando las milpas. La

> recuperación de lo nuestro empieza como una semilla, se va desarrollando poco a poco, a cada uno le toca ir sembrando una pequeña semilla. Dios es el que riega la semilla para que crezca y dé fruto, que en ocasiones no nos toca ver. Lo importante es seguir produciendo vida juntos, porque esas pequeñas semillas organizadas y aglutinadas llamadas Unitona han empezado a crecer.[53]

Uno de los acuerdos que tomaron los representantes de las organizaciones locales de Unitona en esa reunión, fue mantener los vínculos y las alianzas con aquellas redes regionales, nacionales e internacionales que han mantenido una lucha férrea contra la liberación de maíces transgénicos en México. En respuesta a una invitación expresa de la Red en Defensa del Maíz, la representación colectiva de Unitona decidió participar en un foro que se llevó a cabo en Guadalajara, entre el 28 de febrero y el 3 de marzo, para manifestar un fuerte rechazo campesino e indígena de cara a la conferencia técnica internacional de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) sobre "Biotecnologías agrícolas en los países en desarrollo: opciones y oportunidades en cultivos, silvicultura, ganadería, pesca y agroindustria para hacer frente a los retos de la inseguridad alimentaria y el cambio climático", realizada entre el 1 y el 4 de marzo de 2010, en esa misma ciudad. Dicha conferencia estuvo a cargo del gobierno mexicano y copatrocinada por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, el Grupo Consultivo sobre Investigación Agrícola Internacional, el Foro Mundial sobre Investigación Agrícola, el Centro Internacional de Ingeniería Genética y Biotecnología, y el Banco Mundial.[54]

---

[53] Reunión de Unitona "Reorganización de los comités de Unitona. Avance y reelaboración de proyectos", 12 y 13 de enero, 2009, Zapotitlán de Méndez, sierra norte de Puebla.

[54] Ésta era la posición de la FAO para abrir un debate sobre la pertinencia de las biotecnologías agrícolas: "Con más de mil millones de personas que pasan hambre en el mundo, con el cambio climático amenazando los medios de subsistencia de los agricultores, pescadores y personas que dependen de los bosques, quienes ya son de por sí vulnerables y padecen de inseguridad alimentaria, y con cerca de 3 mil millones más de bocas que alimentar para 2050, las prácticas agrícolas comunes no son suficientes. Las biotecnologías agrícolas nos brindan oportunidades para enfrentar los grandes retos de garantizar la seguridad alimentaria sin destruir la base de los recursos del medio ambiente". Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [en línea], www.fao.org

En un contexto de crisis generalizada de la producción de alimentos, la fao argumentaba que la conferencia podría permitir el análisis crítico de las posibilidades de duplicar la producción de alimentos a escala global para 2050, utilizando potencialmente instrumentos biotecnológicos. De esta manera, los países "en vías de desarrollo" podrían hacer frente a los retos de la inseguridad alimentaria, el cambio climático y la degradación de los recursos naturales. Un importante conglomerado de organizaciones sociales acudió a la conferencia para presentar su posicionamiento respecto a la liberalización de ogm en los territorios indígenas y campesinos de México. Florencio Carlos Zavaleta, en representación de Unitona, declaró lo siguiente en el mitin que se desarrolló a las afueras de la conferencia de la fao:

> Vengo de los pueblos totonacos y nahuas. Nuestro maíz está enfermo. Debemos cuidar nuestras semillas, algunas comunidades usan plaguicidas. Estamos recuperando ritos y toda la gastronomía que se deriva del maíz. Nosotros les pedimos a nuestros ancestros su sabiduría. Estamos en pie de lucha con el maíz, porque es nuestro sustento [...] La idea es integrarnos, la idea es hacer una sola lucha y creo que ésa es la razón en la cual nos tiene presentes el día de hoy y el día de ayer. Así como dice un dicho "somos hijos del maíz", de diferentes colores, pero nos reunimos, no importan las ideas, los colores, los sabores, porque nos entendemos, compaginamos. Desde la sabiduría de nuestros consejos de ancianos nos han dicho que el maíz es nuestro abuelo, son nuestros padres, somos nosotros, serán nuestros hijos, porque somos hijos del maíz, no somos jijos del máiz, en náhuatl es *masehualzintli,* "hombre de maíz". Y eso es tan claro; para los nahuas, el maíz es nuestra carne. Porque si perdemos el maíz, perdemos nuestra soberanía alimentaria. Hago público que esta lucha nosotros nos delegaron desde la Sierra para representar a 12 organizaciones, 26 municipios de la sierra y decir que estamos con ustedes y que Monsanto ahí no entra, porque como campesinos sabemos que sembramos no para ganar dinero, sino para tener una vida y esa vida de una manera que podamos vivir y disfrutar lo nuestro. Muchas gracias.[55]

[55] Testimonio de Florencio Carlos Zavaleta. Guadalajara, febrero de 2010.

A raíz de la participación en dicho evento, Unitona inició con un proceso de reflexión que la llevó a fortalecer la lucha por la defensa de los maíces y las semillas nativas a escalas comunitaria y regional, generando nuevos espacios de resistencia, construcción de acuerdos y alternativas. Una de las acciones que se acordaron a nivel de las organizaciones que integran Unitona, producto de su participación en este foro, fue asumir el compromiso de fortalecer las acciones locales y regionales en defensa del maíz nativo. Debido a un proceso de desvaloración de la milpa y del maíz entre los jóvenes, se tomó el acuerdo de experimentar con estrategias de lucha que en otras regiones campesinas e indígenas se habían venido implementando desde hacía varios años. Fue así como se construyó la propuesta de organizar ferias locales y regionales del maíz. Algunas de estas ferias se han organizado a nivel regional; otras han sido más locales e involucran a una o varias comunidades articuladas a la cabecera municipal o a una jurisdicción parroquial. Esto último es el caso de las ferias que desde 2010 establece la organización nahua de Comunidades Indígenas Unidas en Defensa del Maíz y Nuestra Cultura (Ciudemac).

Después de un año de preparación, en noviembre de 2010, la Unitona, en coordinación con la Ciudemac, realizó la Primera feria regional "El maíz es nuestra raíz", en la comunidad de Zoatecpan, perteneciente al municipio de Xochitlán de Vicente Suárez. En la feria se reivindicó la existencia de quince variedades de maíz nativo existentes en la región, las cuales están en riesgo por la introducción de OGM y por la amenaza del Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos. Incluso cuando no se sabía mucho sobre este proyecto, debido a la ausencia de información pública que existía hasta ese momento, la Unitona ya lo veía como una clara amenaza que se iría aclarando a lo largo de ese año y de 2011, como veremos más adelante. Florencio Carlos, presidente de la organización, señaló en un documento público que la agricultura campesina se encontraba en riesgo en la región, debido a que muchos productores estaban abandonando sus parcelas para trabajar en las ciudades y, sobre todo, por las políticas de *descampesinización* existentes. Destacó la defensa del maíz nativo que desde 1999 habían realizado las comunidades y organizaciones articuladas en torno a la Unitona, promoviendo la revaloración del maíz en un contexto en el que los jóvenes ya no lo veían como un producto viable para la economía local.

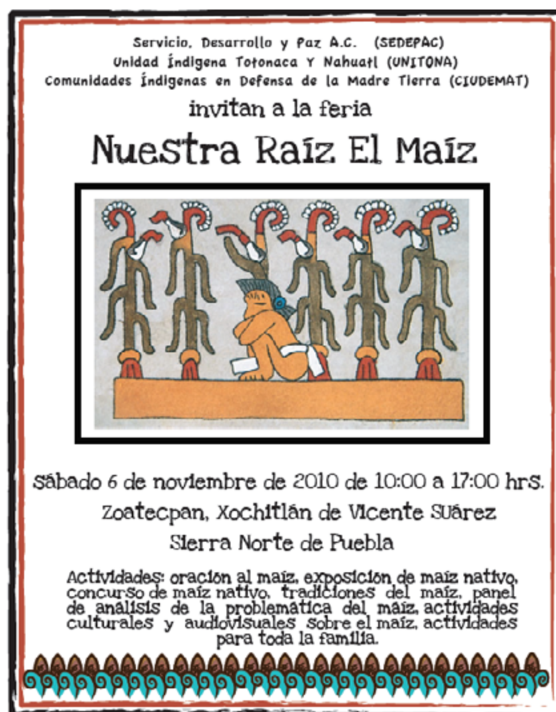


Imagen 2. Invitación a la Feria del Maíz, Ciudemat-Unitona,
Fuente: Unitona.

Representantes de la organización Sedepac coincidieron con que en la región se estaba dejando de producir maíz debido a que a los campesinos ya no les alcanzaba lo obtenido en las cosechas, lo cual era consecuencia de una crisis generalizada del campesinado de la sierra, por lo que se estaba disparando la migración hacia las ciudades. En ese sentido, acompañar la defensa de la agricultura campesina significaba acompañar la realización de las ferias regionales del maíz, favoreciendo el intercambio de semillas criollas y la exposición de productos derivados de la milpa. Roberto Vega, director de Sedepac en aquellos años, señaló que "Las variedades nativas de maíz están en severo riesgo por el modelo de agricultura existente en México, donde se promueve el maíz transgénico que privilegia el desarrollo de grandes monopolios,

por lo que la única opción que tienen los agricultores de la zona es continuar por la vía sustentable en la que cada familia y cada comunidad cuide su maíz, conserve y comparta sus semillas".[56]



Figura 3. Participantes en la Feria del Maíz, Zoatecpan, 2010.
Fuente: Unitona

En la misma feria participó Liza Covantes, conocida activista en el medio de las organizaciones sociales que promueven la resistencia contra los transgénicos. Señaló que el maíz mexicano estaba amenazado por la contaminación que puede ocasionar la introducción de transgénicos, lo cual implica riesgos ambientales para los ecosistemas y, de manera particular, para la soberanía alimentaria, debido a que los genes de ese tipo de granos están patentados y ello puede implicar que las compañías se apropien de las semillas que se contaminen. Sugirió a las comunidades y organizaciones de la sierra que mantuviesen una alerta permanente, promoviendo la toma de acuerdos a nivel comunitario, para no aceptar variedades de semillas que promovían el gobierno municipal, estatal y federal.

A partir de que Unitona ha logrado esclarecer cada vez más el papel que están teniendo en la sierra corporaciones como el Programa Maestro de Maíces de México (pmmm) y Modernización Sustentable de la Agricultura Tradicional (Ma-

[56] Testimonio de Roberto Vega, director de Sedepac. Zoatecpan, noviembre de 2010.

sagro), la siguiente feria tendría como objetivo denunciar estas formas novedosas de imposición de paquetes tecnológicos y de extracción del saber y el germoplasma indígena. El cuestionamiento más fuerte al pmmm por parte de las organizaciones de la sierra norte de Puebla articuladas y no articuladas a Unitona se debía al hecho de que su financiamiento provenía de la principal empresa que comercializa granos transgénicos a nivel mundial: Monsanto. La sospecha de Unitona radicaba en que esta empresa generara mecanismos por medio de este proyecto para apoderarse del germoplasma de los maíces nativos para sus propios procesos de mejoramiento genético. También se cuestionaba la explícita ambigüedad en torno a los derechos de propiedad intelectual de los saberes sobre el manejo de las semillas nativas, pues no era claro si los supuestos beneficiarios de este saber colectivo serían sólo los custodios de las redes, de la Confederación Nacional de Productores Agrícolas de Maíz de México (cnpamm), de la Confederación Nacional Campesina (cnc), asociadas al pri, o directamente Monsanto.



Imagen 4. Don Evaristo, miembro del Comité de Biodiversidad de Unitona, Zoatecpan, 2010.
Fuente: Unitona.



Imagen 5. Habitantes de Zoatecpan atentos a la obra de teatro campesino "La última planta del mundo", Zoatecpan, 2010. Fuente: Unitona.



Imagen 6. Maíces de Ahuacatlán expuestos en la feria, Zoatecpan, 2010. Fuente: Unitona.

Como respuesta al avance de estos proyectos y otros que se desarrollaban ya en la región, como el de ciudades rurales sustentables, extracción minera a cielo abierto y plantaciones de jatropha para la producción de biocombustibles, se decidió realizar la segunda feria regional. Después de un intenso proceso organizativo, los días 7 y 8 de octubre de 2011 se realizó la "Segunda Feria Regional del Sagrado Maíz", en el municipio de Ahuacatlán. En ella, la Unitona y las organizaciones locales que la integran dieron a conocer el *Manifiesto por la defensa del maíz nativo,* en el que se rechaza la puesta en marcha del PMMM:

> Para la conservación de nuestro sagrado maíz y en oposición de nuestras comunidades a seguir haciendo de nuestras comunidades un campo de experimentación de proyectos de desarrollo impulsados desde el Estado, los cuales dañan seriamente la vida, la costumbre, la espiritualidad, la identidad y la autodeterminación de nuestros pueblos, con fundamento en los derechos que se consagran en el Convenio 169 de la OIT y en el artículo segundo de la Constitución mexicana sobre pueblos indígenas, les hacemos saber que: existe una gran amenaza para el maíz nativo en Puebla y es el Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos [PMMM] promovido por la Confederación Nacional de Productores Agrícolas de Maíz de México [CNPAMM] de la Confederación Nacional Campesina, la Universidad Antonio Narro de Saltillo, Coahuila y la trasnacional Monsanto. Este proyecto funciona en todo el estado, en sus diferentes regiones: sierra norte, zona centro, altiplano y mixteca. A través de este proyecto se están extrayendo las variedades de semillas nativas a través de un programa de "custodios del maíz", además de los conocimientos de los campesinos. Este proyecto está llevando las semillas y los conocimientos de los campesinos del estado de Puebla para colocarlos en un lugar llamado *Banco de Germoplasma* en Coahuila. Para nosotros y nosotras es claro que este proyecto es para que Monsanto pueda despojar a los campesinos de sus semillas y de sus conocimientos. No necesitamos custodios; siempre los hemos tenido a lo largo de generaciones y son nuestros propios campesinos indígenas.[57]

[57] Unitona, *Manifiesto por la defensa del maíz nativo,* Ahuacatlán, sierra norte de Puebla, octubre de 2011.

En el mismo manifiesto, Unitona se pronunció contra el ya mencionado Masagro, que "consiste en la sustitución de las semillas nativas por otras supuestamente híbridas. Esto con el pretexto de ofrecer una alternativa para los campesinos frente a situaciones como las sequías tan fuertes como antes no se habían presentado".

Esta feria del maíz y el manifiesto que se firmó están dirigidos a la "opinión pública en general, a los pueblos indígenas y campesinos del estado de Puebla, a nuestra nación mexicana y a todos y todas las personas que nos reconocemos como hombres y mujeres de maíz y al gobierno del estado de Puebla". Pero el significado político de esta acción colectiva en defensa del maíz se inscribe en otro proceso sumamente significativo para el movimiento indígena de la región: el 19 aniversario de la OIIA, la segunda más antigua adscrita a la Unitona, después de la OIT. Debido a ello, se pretendía presentar un posicionamiento no sólo en cuanto a las amenazas directas al maíz nativo, sino, en general, frente a lo que se percibe como un conjunto de riesgos y futuras disputas territoriales que pronto se presentarían en la región. Por otro lado, las organizaciones de la sierra aseguraban que no existía garantía alguna para afirmar que Monsanto no estaría interesado en patentar los resultados obtenidos a partir del PMMM, sobre todo, porque su financiamiento ha estado detrás del proyecto. Al respecto, Florencio Carlos Zavaleta, entonces presidente Unitona, señaló:

> El acaparamiento de semillas se ha incrementado y ha servido para presionar a los campesinos. Primero nos querían quitar la lengua, después la tierra y el agua y ahora quieren acaparar la semilla. Pero no sólo es ésta, también el conocimiento sobre cómo se siembra, para qué sirve, pero salvaguardarla es conservar una forma de vida, conservar los recursos campesinos, la vida campesina; porque la humanidad no tiene futuro sin el campesino. Por eso es importante mantener las semillas, de conocimiento, de hombres y de mujeres, así que cada pequeño aporte mantiene vivo a los campesinos.[58]

Existe una percepción en el interior de la militancia de Unitona sobre la condición actual del estado de Puebla, que consiste en que su territorio se está convirtiendo en un campo experimental de "proyectos de desarrollo impulsados desde el esta-

58 Florencio Carlos Zavaleta, presidente de Unitona. Ahuacatlán, octubre de 2011.

do, los cuales dañan seriamente la vida, la costumbre, la espiritualidad, la identidad y la autodeterminación de nuestros pueblos con fundamento en los derechos que se consagran en el Convenio 169 de la OIT y en el artículo segundo de la Constitución Mexicana sobre pueblos indígenas", que se podrían traducir, a su vez, en despojo y avasallamiento de los territorios campesinos e indígenas.



Imagen 7. Banco de Semillas o Casa Grande del Maíz de la Vida, Zoatecpan.
Fuente: Ciudemat/Unitona.



Imagen 8. Integrantes de Ciudemat en la Casa Grande del Maíz de la Vida, Zoatecpan.
Fuente: Unitona.

Como ya se mencionó, en respuesta, la Feria del Sagrado Maíz se convirtió en un foro de denuncia de otros proyectos que ya estaban en marcha en la región, como las ciudades rurales sustentables, la prospección y la extracción minera, la delimitación de zonas para creación de reservas financiadas con Pago por Servicios Ambientales (psa) y la cada vez más extendida producción de jatropha para la producción de biocombustibles. Cada una de estas amenazas, en conjunto, constituían el despliegue del proceso de espacialización capitalista en la región. Se señala en el manifiesto:

> Otra de las amenazas a nuestro maíz y a nuestra forma de vida es lo que se está conociendo en el estado como las "ciudades rurales", de las cuales el gobierno del estado quiere construir 50. Además de ello, las plantaciones de jatropha que están avanzando en el estado para la producción de biocombustibles, la explotación minera en comunidades como Xonotla, en el municipio de Zacatlán, y los programas para el pago por servicios ambientales [...] Además de todo ello, se está apoyando desde el estado la siembra experimental de maíz transgénico, contaminando seriamente a nuestra producción de maíces criollos.[59]

Frente al desarrollo dominante que se estaba imponiendo en la región, la Unitona elaboró una contrapropuesta a partir de la construcción de acuerdos "desde abajo". Uno de los acuerdos que se tomaron en la feria del maíz fue realizar, a partir de una serie de talleres comunitarios y asambleas locales y regionales, el proyecto "Desarrollo con autodeterminación para la vida digna de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla". A este proyecto, que condensó en ese momento la visión de futuro de Unitona, se hizo referencia en el citado manifiesto, a partir de las siguientes exigencias:

1. Es necesario fortalecer alternativas de desarrollo integral en la Sierra Norte de Puebla, mediante la formación, capacitación e inversión productiva y de infraestructura, según nuestras formas tradicionales de organización comu-

[59] Unitona, *Manifiesto por la defensa del maíz nativo.*

nitaria y solidaria para cultivar y ejercer la autodeterminación de nuestros pueblos originarios.

2. Es fundamental respetar y fortalecer las estrategias locales para la conservación de la biodiversidad en nuestros territorios, a través de la construcción de vivienda digna de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos, del mejoramiento a la producción del campo a través de la promoción de sistemas y técnicas tradicionales, diversificando y asociando cultivos, conservando nuestras semillas nativas, nuestros suelos y aguas, con la utilización de abonos orgánicos, biofertilizantes, la siembra de nuestro maíz criollo, sin la utilización de agroquímicos, híbridos y transgénicos y desarrollando tecnologías para el cuidado de nuestra madre tierra.
3. Es fundamental respetar y fortalecer las estrategias locales para la defensa de nuestros derechos como pueblos indígenas, promoviendo una justicia desde los valores indígenas, la equidad entre hombres y mujeres, previniendo la violencia intrafamiliar, fortaleciendo con los gobiernos municipales el impulso y respeto de los cargos y servicios colectivos, los usos y costumbres como la mano vuelta, la medicina tradicional, la economía indígena, solidaria y comunitaria y la educación que parta de nuestra cosmovisión indígena, para retomar la vida comunitaria.

Llamamos urgentemente a toda la sociedad, al gobierno y sus dependencias de promoción del desarrollo a participar en detener y tomar medidas contra toda esta violencia institucional y de exterminio que se genera con la implementación de propuestas que no promueven la vida, la justicia y la paz para nuestros pueblos originarios.[60]

Este proyecto empezó a estructurarse en varias dimensiones: derechos indígenas, territorio, agrobiodiversidad, prevención de la violencia, cargos comunitarios, servicios colectivos, educación comunitaria, economía solidaria, impartición de justicia, recuperación de la memoria histórica, sistemas normativos y medicina tradicional, entre otras. Respecto al impulso a la productividad, las organizaciones locales que integran la Unitona empezaron a promover la recuperación de técnicas históricas de

60 *Ibidem.*

cultivo y manejo de la milpa. Esto suponía la diversificación agroecológica y la asociación complementaria de cultivos, la recuperación, conservación y mejoramiento campesino de las semillas nativas y la conservación comunitaria de suelos y agua. Además de la promoción de la toma de acuerdos para renunciar a la utilización de agroquímicos, se multiplicaron de manera vertiginosa a nivel regional los procesos locales de producción de biofertilizantes, vivienda ecológica, saneamiento y limpieza de ríos, manantiales y de manejo agrosilvopastoril sustentable.

Podríamos decir que el proyecto al que acabo de referirme constituye una condensación temporal del trabajo de Unitona. Esto debido a que la elaboración colectiva del documento integral se hizo a partir de la experiencia "acumulada" en los diez años que tenía de existencia en 2011 como organización regional y a partir de la experiencia de, al menos, 25 años, si consideramos sus antecedentes locales en Huehuetla, con la OIT y otras organizaciones más recientes. Pero es desde toda esta experiencia, desde este pasado condensado en un documento, que la Unitona se posicionó frente al futuro, además de que se plantearon y replantearon los nuevos horizontes que guiarían su caminar. El objetivo general del proyecto se asentó de la siguiente manera: "Fortalecer alternativas de desarrollo integral en la sierra norte de Puebla, mediante la formación, capacitación e inversión productiva y de infraestructura, según nuestras formas tradicionales de organización comunitaria y solidaria para cultivar y ejercer la autodeterminación de nuestros pueblos originarios".[61] Lo que se expresa en este documento ha sido parte de la práctica cotidiana que, más allá de las manifestaciones políticas explícitas, ha venido desarrollando la Unitona y otras organizaciones de la región. La historia de esta organización ha seguido diversos derroteros en la siguiente década hasta nuestros días, pero no ha dejado de estar inspirada en el principio fundamental de recuperar y fortalecer el sentido comunitario del maíz de la vida.

Reflexiones finales

La lucha que han dado organizaciones como la Unitona o la campaña nacional *Sin maíz no hay país* ha empezado a rendir frutos importantes en materia legislativa y

---

[61] Unitona, *Desarrollo con autodeterminación para la vida digna de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla,* 2011.

de políticas públicas a nivel nacional. Unas horas antes de que terminara 2020, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, dio su respaldo a la larga lucha que han emprendido desde hace más de veinte años un conjunto diverso de organizaciones ambientalistas, campesinas e indígenas. Ese día publicó el histórico "Decreto por el que se establecen las acciones que deberán realizar las dependencias y entidades que integran la Administración Pública Federal, en el ámbito de sus competencias, para sustituir gradualmente el uso, adquisición, distribución, promoción e importación de la sustancia química denominada glifosato y de los agroquímicos utilizados en nuestro país que lo contienen como ingrediente activo, por alternativas sostenibles y culturalmente adecuadas, que permitan mantener la producción y resulten seguras para la salud humana, la diversidad biocultural del país y el ambiente".[62]

El glifosato tiene efectos nocivos en la salud de los seres humanos y algunas especies animales

Este decreto se fundamenta en el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, el principio precautorio establecido en el Convenio sobre la Diversidad Biológica y los lineamientos de bioseguridad en la biotecnología del Protocolo de Cartagena.

Además, plantea que, para "alcanzar la autosuficiencia y la soberanía alimentaria, nuestro país debe orientarse a establecer una producción agrícola sostenible y culturalmente adecuada, mediante el uso de prácticas e insumos agroecológicos que resulten seguros para la salud humana, la diversidad biocultural del país y el ambiente, así como congruentes con las tradiciones agrícolas de México".

Este documento oficial hace referencia a las investigaciones científicas que "han alertado que dicha sustancia química tiene efectos nocivos en la salud, tanto de los seres humanos, como en algunas especies animales, y ha sido identificada como probable carcinogénico en humanos por la Agencia Internacional de Investigación del Cáncer". Toma como referencia la experiencia de otros países que ya han prohibido este herbicida y que están implementando medidas similares para proteger a la población; señala, además, que "nuestro país debe mantener una participación

[62] *Diario Oficial de la Federación,* 31 de diciembre de 2020.

activa en la búsqueda de instrumentos que le permitan contar con una producción agrícola sostenible a través de la utilización de insumos que resulten seguros para la salud humana, animal y el medio ambiente".

Lejos de caer en una lógica puramente prohibitiva o restrictiva, el Decreto plantea la necesidad de iniciar un proceso de transición agrobiotecnológica a partir de la "investigación participativa, impulsada por instituciones públicas, que fomente el diálogo entre investigadores, agricultores y comunidades campesinas, incluyendo las indígenas y locales".

También señala que las entidades de la Administración Pública Federal deberán abstenerse de adquirir, utilizar, distribuir, promover e importar glifosato o agroquímicos que lo contengan como ingrediente activo, en el marco de programas públicos o de cualquier otra actividad del gobierno.

Asimismo, promoverán e implementarán alternativas sostenibles y culturalmente adecuadas al uso del glifosato, ya sea con otros agroquímicos de baja toxicidad, con productos biológicos u orgánicos, con prácticas agroecológicas o con uso intensivo de mano de obra, que resulten seguras para la salud humana, la diversidad biocultural del país y el ambiente.

Por su parte, el decreto mandata al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para que, en el ámbito de su competencia, coordine, articule, promueva y apoye las investigaciones científicas, desarrollos tecnológicos e innovaciones que le permitan sustentar y proponer alternativas al glifosato. Para dar cumplimiento a esta disposición, el Conacyt podrá convocar a instituciones que pertenecen al sector que encabeza y demás instituciones de educación superior o centros de investigación públicos con competencia en la materia.

Las entidades de la Administración Pública Federal deberán abstenerse de adquirir, utilizar, distribuir, promover e importar glifosato

De igual forma, considera la participación de grupos organizados de productores agrícolas, al sector de la industria de agroquímicos, a las asociaciones de usuarios de agroquímicos y a las organizaciones de productores de bioinsumos e insumos

agrícolas orgánicos, para que participen en el diseño, promoción o implementación de las alternativas al glifosato.

Un artículo del decreto que ya ha empezado a generar polémica y rechazo por parte del sector agroindustrial, como el Consejo Nacional Agropecuario, es el quinto, en el que se establece que las secretarías de Medio Ambiente y Recursos Naturales, de Salud, y de Agricultura y Desarrollo Rural, así como el Conacyt, a más tardar en el primer semestre de 2023, promoverán las reformas de los ordenamientos jurídicos aplicables para evitar el uso de glifosato como sustancia activa de agroquímicos y de maíz genéticamente modificado en México.

De hecho, el artículo sexto es más contundente y claro al respecto, pues establece que "con el propósito de contribuir a la seguridad y a la soberanía alimentarias y como medida especial de protección al maíz nativo, la milpa, la riqueza biocultural, las comunidades campesinas, el patrimonio gastronómico y la salud de las mexicanas y los mexicanos, las autoridades en materia de bioseguridad, en el ámbito de su competencia, de conformidad con la normativa aplicable, revocarán y se abstendrán de otorgar permisos de liberación al ambiente de semillas de maíz genéticamente modificado".

Y más aún, "las autoridades en materia de bioseguridad, en el ámbito de su competencia, de conformidad con la normativa aplicable y con base en criterios de suficiencia en el abasto de grano de maíz sin glifosato, revocarán y se abstendrán de otorgar autorizaciones para el uso de grano de maíz genéticamente modificado en la alimentación de las mexicanas y los mexicanos, hasta sustituirlo totalmente en una fecha que no podrá ser posterior al 31 de enero de 2024, en congruencia con las políticas de autosuficiencia alimentaria del país y con el periodo de transición".

Este decreto ha entrado en vigor a partir del primero de enero de 2021 y contempla sanciones por su incumplimiento en términos de lo que establece la Ley General de Responsabilidades Administrativas. Sin duda alguna, es motivo de júbilo y celebración para el movimiento campesino, indígena y ambientalista que durante décadas ha defendido al maíz nativo y a la agroecología como alternativa para la preservación de los agroecosistemas y de la salud humana.

La campaña nacional *Sin maíz no hay país*, que agrupa decenas de organizaciones como la Unitona, ha celebrado esta acción jurídica, política y administrativa del

Gobierno Federal, pues reconoce que es un paso más en la lucha por lograr "una verdadera soberanía alimentaria en México, además de que contribuye a la protección del maíz nativo, de las comunidades indígenas y campesinas, a nuestra riqueza biocultural y a nuestro patrimonio gastronómico".

A su vez, *Greenpeace* México señaló que "el tiempo de saldar la deuda histórica con la diversidad genética en México llegó y celebramos la prohibición del maíz transgénico y la prohibición progresiva del glifosato para 2024, pues son pasos importantes para avanzar hacia una producción ecológica que preserve la biodiversidad y la agrobiodiversidad forjada en manos campesinas desde hace milenios, dándonos la oportunidad de gozar de un medio ambiente sano y un sistema agroalimentario verde y justo".

Aunque la historia no ha terminado, esta batalla es un capítulo más en la larga lucha por la defensa de la milpa y el maíz nativo, base de la soberanía alimentaria y de la identidad cultural de nuestro país. A lo largo de 2021 y en los años venideros, ya veremos las reacciones y acciones de quienes se ven afectados con este decreto.

Sin embargo, nos encontramos en un momento estratégico para que académicos, periodistas ambientales, movimientos y organizaciones sociales se solidaricen con esta lucha y muestren unidad pública en torno a este decreto, más allá de preferencias partidistas o posicionamientos frente a la 4T. Organizaciones como Unitona lo tienen muy claro y han decidido respaldar esta histórica decisión de Estado.

Bibliografía

Carreón, Nayely, *Detección de transgenes en variedades nativas de maíz en dos regiones del estado de Puebla,* México, Colegio de Posgraduados, s. f.

De Ita, Ana. "La contaminación transgénica de maíz nativo en el centro de origen", ponencia presentada en el contexto de *Las Jornadas entre Pueblos*, Barcelona, 2006.

Hernández, Gabriel, "*Kaliakgwahukintiyatkan, kaliakgwahukinkuxi kan*. La defensa colectiva del maíz nativo en la sierra norte de Puebla", *Diario de Campo,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 52, pp. 204-214.

Massieu, Yolanda Cristina, "México y su necesaria Ley de Bioseguridad: intereses económico-políticos y movimiento social", *El Cotidiano*, 20, núm. 128, 2004, pp. 110-123. Redalyc, https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512814

Unitona, *Manifiesto en defensa del maíz*, México, 2004.

_______, "Memoria del Taller de Estrategias de Defensa del Maíz Nativo", Zapotitlán de Méndez, 10, 11 y 12 de octubre de 2004.

_______, "Memoria del Taller nacional de estrategias en defensa del maíz nativo", Ahuacatlán, 2004.

_______, *Manifiesto contra la Ley de Bioseguridad,* México, 2005.

_______, *Memoria del Taller espiritualidad del maíz,* El Divino Salvador, Huehuetla, 20-22 de julio de 2005.

_______, *Manifiesto político y plan de acción: Defensa comunitaria del maíz de la vida de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla*, México, 2007.

_______, *Resolutivos 4, 7, 9 y 11 del Primer Congreso Estatal Indígena,* Huehuetla, 22 de julio de 2001.

_______, *Manifiesto por la defensa del maíz nativo*, Ahuacatlán, Sierra Norte de Puebla, octubre de 2011.

_______, *Desarrollo con autodeterminación para la vida digna de los pueblos indígenas de la sierra norte de Puebla,* 2011.

La cultura en torno al maíz en la Huasteca: notas etnográficas sobre la religiosidad popular

Yuyultzin Pérez Apango*

A lo largo de la historia, el cultivo del maíz en Mesoamérica ha permitido la configuración de una cultura milenaria cuya continuidad depende de la existencia de tierra y milpa que posibilite su ingesta. En la región Huasteca, se realizan festividades rituales y religiosas celebradas históricamente en múltiples espacios y tiempos que se corresponden con los calendarios agrícolas rituales. En el presente artículo se describirá una celebración agrícola por medio de la cual se revisará el concepto de *religiosidad popular*.

* Programa en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Los datos aquí expuestos fueron registrados en la comunidad de El Humo, Tepetzintla, Veracruz, dentro de la Huasteca veracruzana, entre 2014-2016, como parte de mi tesis de licenciatura.[1] Refieren a un registro etnográfico enmarcado en un trabajo de historia oral, la cual se utilizó como principal metodología de investigación. Los registros obedecen a un trabajo mayor que se describe en mi tesis y que se enmarca en el estudio de los ciclos agrícolas. Por tal motivo, aquí sólo me refiero al ritual dedicado al elote tierno y a su correlación con la figura de la deidad del maíz.

Estudios sobre ritualidad agrícola al maíz en la Huasteca

Antes de pasar a la descripción etnográfica, daremos cuenta de algunos trabajos, siguiendo el criterio de los estudios etnográficos más importantes sobre la cultura del maíz en la Huasteca que abordan contextos diversos.

El texto de *Tlaneltokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos* desarrolla una etnografía de las comunidades nahuas del municipio de Chicontepec, en la Huasteca veracruzana. El autor quiere demostrar

---

1 En este artículo, retomo datos presentados en diversos capítulos de "Música y danza a Chikomexóchitl. Memoria histórica de una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana, 1983-2014", tesis de licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, México, 2016 [en línea], https://www.academia.edu/35784871/Tesis_de_licenciatura_M%C3%9ASICA_Y_DANZA_A_CHIKOMEX%C3%93CHITL_MEMORIA_HIST%C3%93RICA_DE_UNA_COMUNIDAD_NAHUA_DE_LA_HUASTECA_VERACRUZANA_1983_2014

que los núcleos del pensamiento mesoamericano están vigentes entre los nahuas contemporáneos de Chicontepec, y afirma que han configurado su religión a partir de creencias y prácticas rituales durante un proceso de larga de duración. Aborda el proceso evangelizador en Chicontepec y sugiere que éste permitió la conservación de elementos del núcleo duro mesoamericano. También ofrece una clasificación sobre los ritos según la función: agrícolas, mortuorios, de curación, de parentesco y de agradecimiento. Contextualiza las descripciones de los rituales agrícolas en el marco del calendario agrícola.

Particularmente, existen dos trabajos que se acercan a los rituales agrícolas en la región. El primero, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca,*[2] es un conjunto de descripciones monográficas sobre las danzas empleadas en celebraciones al maíz. Contiene un estudio introductorio a cargo de Amparo Sevilla, que analiza la función de la danza en relación con los rituales donde tiene lugar. Este texto apunta que la danza tiene un sentido de reciprocidad y forma parte del corpus que se ofrenda.

El segundo trabajo es el de Roberto Williams García, *Danzas y andanzas*;[3] se trata de una antología que recupera los trabajos de la vida académica del autor. De esta obra, destaco el tercer apartado que incluye un artículo sobre el papel del maíz, cuya deidad recibe el nombre de *Chikomexóchitl*, "Siete Flor". También describe la ofrenda de los elotes o *tlamanas* entre los nahuas de Chicontepec en su artículo "Ofrenda al maíz", del mismo libro. Además de describir el ritual, el autor analiza con precisión sus elementos y su historicidad, así como la relación con el mito de origen. Cabe destacar que esta ceremonia es similar al baile de los elotes que se lleva a cabo en El Humo. Según Williams, se refiere a la ofrenda o a la fiesta de recepción a los elotes:

El pensamiento mesoamericano perdura entre los nahuas contemporáneos de Chicontepec

---

[2] Amparo Sevilla, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CNDCR, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2000.

[3] Roberto Williams, *Danzas y andanzas*, México, CNCA, CND, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Instituto Veracruzano de la Cultura, 1997.

> Tlamanas: en náhuatl clásico, tlamanalli: ofrenda. Fiesta de recepción a los elotes. Exposición de agradecimiento a la tierra, al agua, al sol. Fiesta tasada por las condiciones económicas del casero. Comida sencilla, o suculenta si sacrifican reses para convidar a numerosa concurrencia.
>
> Fiesta celebrada conforme van llegando de las milpas las esperanzas que dejaron de ser jilotes: elotes en embrión.[4]

De acuerdo con las crónicas de Sahagún, *tlamanas* es una práctica con evocaciones antiguas. Basado en el fray, Williams explica: "El culto azteca al maíz feneció. Han transcurrido más de cuatro siglos. Los ritos se eliminaron. Las ceremonias se han modificado. Los nombres cayeron en la maleza, menos Chikomexóchitl, sinónimo de Cintéotl. Las formas de ofrenda variaron".[5] Destaca la minuciosa labor etnográfica de este autor sobre la ceremonia al maíz tierno en la comunidad de Ixcacuatitla, Chicontepec, Veracruz. Además de la observación, el registro sonoro de los rezos permitió una traducción y un análisis que, a partir de las crónicas sahagunianas, llevaron a entablar la relación con Cintéotl, la deidad del maíz en la época prehispánica.

Este trabajo fue realizado por Williams García en los cincuenta, por lo que el manejo del método etnográfico es distinto del actual. En este sentido, sobresale el hecho de que el autor asigne nombres a determinados fenómenos con base en juicios propios; un ejemplo es cuando se refiere a las especialistas mujeres como "sacerdotisas", considerando que el término sacerdote es empleado en el argot católico.

Precisiones sobre el espacio de estudio

La Huasteca es una región cultural de las más biodiversas y multiétnicas que comprende la planicie costera del golfo de México y las estribaciones de la sierra madre oriental. Es una región subtropical con amplia biodiversidad y gran riqueza cultural que se distingue como un espacio excepcional. Convergen en este espacio poblaciones étnicas nahuas, tének, otomíes, tepehuas, pames y totonacas y abarca las porciones de los estados de Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas, Hidalgo, Puebla y

4 *Ibidem,* p. 185.
5 *Ibidem,* p. 204.

Querétaro. En este trabajo, nos referiremos concretamente a casos de estudio registrados en la Huasteca veracruzana, en el territorio correspondiente a las poblaciones nahuas en las inmediaciones de la sierra de Otontepec.

La sierra de Otontepec se ubica en la zona norte del estado de Veracruz, como punto medio entre la costa del golfo y la sierra de Chicontepec; es una discontinuidad fisiográfica de la sierra madre oriental y se compone de un conjunto de pequeñas sierras aisladas que van de los 250 a 1 320 msnm (ubicado en el cerro Cruztepetl). También se conoce como sierra de Tantima (lugar de timas, frutos del árbol de las jícaras o *sacuates*). Se ubica dentro del espacio político de los municipios de Cerro Azul, Naranjos, Chinampa de Gorostiza, Tancoco, Tantima, Citlaltépetl, Chontla, Tepetzintla e Ixcatepec. El sistema montañoso está formado por bosques mesófilos de encino y selvas medianas, clima cálido húmedo con abundantes lluvias en verano en las partes medias y altas y cálido subhúmedo con lluvias de verano en la zona que rodea a la sierra en la parte baja. Funciona como una importante fuente de captación de agua para la región, pues de allí se originan dos corrientes hidrológicas que desembocan en el golfo de México, en la laguna de Tamiahua y el río Chicayan, afluente del Pánuco.

En esta región, la convergencia multiétnica entre nahuas, tének y población mestiza con un fuerte énfasis en el campo agrícola también permite entender la necesidad básica que sustenta la vida ritual y la conformación de una cosmovisión sobre el maíz. Dichas poblaciones poseen un corpus de saberes bioculturales en torno al paisaje, la agricultura y la naturaleza que han desarrollado desde hace muchos años y del cual también se ha mantenido un núcleo de saberes que se han denominado *tradición heredada generacionalmente* no sólo a través de la oralidad, sino también de la práctica.

En las siguientes líneas describiré el "Baile de los elotes", un ritual de ofrenda al elote tierno, para después enmarcar conceptualmente esta descripción etnográfica y discutir algunas precisiones teóricas relacionadas con la ritualidad.

Para entender el Baile de los elotes

Antes de comenzar, hay que señalar que esta celebración tiene lugar en un marco católico, aunque coexista en ella una serie de elementos de la cultura indígena que permite hablar de una transposición de elementos de esta cultura al marco de la

Iglesia católica, donde se toman con una finalidad mayor. Volveremos a ello en el apartado final.

Dicha celebración tiene relación directa con las actividades agrícolas de la localidad de El Humo, donde la población mayor siembra maíz para consumo y venta en menor escala. Carlos Díaz, miembro de la Casa Vecinal y quien, durante toda su vida, ha sembrado, explica que realiza dos siembras al año:

> Nosotros trabajamos la milpa; bueno, si no llueve hasta que llueva […] Otras personas siembran otra vez en junio. Primero siembra si se puede en junio, y si no puede sembrar entonces en junio, se hace en agosto; cuando todavía está bueno […] Y después tonalmilli. Tonalmilli porque es de puro sol. Nosotros siempre sembramos después de tonalmilli, después de tonalmilli porque hay tanta agua […] Después de tonalmilli, ya vamos a limpiar los pedazos, a limpiar las milpas […] Se siembra hasta como el último de enero o como el doce de febrero. Luego se cosecha esa milpa por abril y en junio otra vez se siembra. Otros, del primero de noviembre lo van a cosechar.[6]

En la vida cotidiana, los hombres suelen realizar las actividades del campo. Alrededor de las seis o siete de la mañana, salen a la milpa, donde además de maíz. Siembran frijol, chile, calabaza. Para esa hora, ellos sólo han bebido café con pan o algún té de hierbas. En ocasiones, además de dedicarse al cultivo propio, los campesinos se alquilan como peones en ranchos particulares dedicados a la producción en grandes cantidades; esto los obliga a dejar encargada la milpa a sus hijos o esposas. Mientras los hombres están en las labores del campo, las mujeres realizan las labores de la casa: barrer el patio, lavar trastes, bañarse, ir al molino o moler en casa el nixtamal para "tener masa" para almorzar. Si tienen hijas, ellas son las encargadas de lavar el nixtamal e ir al molino o molerlo en casa. Las mujeres que tienen hijos pequeños que asisten a la escuela preparan los "lonches" en el transcurso de la mañana.

Al mediodía acostumbran comer enchiladas o huevo acompañados de frijoles o queso. Este almuerzo se realiza cuando los señores que trabajan en el campo toman su tiempo libre para comer. Los hombres vuelven a su casa entre seis o siete de

[6] Testimonio de Carlos Díaz, vicepresidente de la Casa Vecinal.

la tarde. La familia prepara la merienda, en la que suelen cocinar guisos con verduras de la región, como calabazas, chayotes, acelgas u otras que adquieren en los mercados regionales, o sólo comen frijoles en caldo con chile, queso y tortillas. Beben *Coca-Cola,* cualquier otro refresco o café.

Cuadro 1. Calendario ritual anual

Enero	
Actividad agrícola	Siembra. Milpa de sol: *tonalmilli*
Descripción	Varía según el campesino, igual que la forma de celebrarla. Los señores mayores realizan una comida o un rosario para pedir una buena siembra y cosecha.
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete, azadón
Actividades religiosas	---
Ritos/rituales	Bendición de las semillas
Música	---
Danza	---
Febrero	
Actividad agrícola	Cuidado de la siembra
Descripción	Se realiza basándose en el carnaval católico. Antes del miércoles de ceniza, una comparsa de "comanches" sale a bailar por las calles de la comunidad anunciando la llegada del carnaval. Esta celebración se vincula con la primera siembra del año y, en algunas comunidades —en ésta no—, refiere una fiesta para pedir "al diablo" que deje las milpas.
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Perros, lámparas, espantapájaros y carnada para velar la siembra.
Actividades religiosas	Carnaval
Ritos/rituales	Carnaval indígena. Miércoles de ceniza
Música	Música de comanches
Danza	Danza de los comanches, mecos

	Marzo/Abril
Actividad agrícola	Cosecha
Descripción	Recogen la cosecha de *tonalmilli*. Algunos campesinos agradecen con un rosario "las bendiciones".
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete
Actividades religiosas	Cuaresma
Ritos/rituales	---
Música	---
Danza	---
	Mayo
Actividad agrícola	Preparación del terreno para la siembra
Descripción	Fiesta de la Santa Cruz, una novena. Realización de bautismos, primeras comuniones, confirmaciones y bodas en la capilla, pues el párroco visita la comunidad. Fuera de las actividades religiosas, celebración de una feria de juegos pirotécnicos, verbena popular y baile o disco.
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete, azadón
Actividades religiosas	Celebración de la Santa Cruz (fiesta patronal)
Ritos/rituales	---
Música	Banda de viento o grupos musicales comerciales para amenizar los bailes populares
Danza	Bailes populares
	Junio
Actividad agrícola	Siembra. Milpa de temporal: *xopalmilli*
Descripción	Una novena dedicada a San Juan Bautista. Esta fecha sirve también en el calendario agrícola, porque es cuando muchos campesinos siembran *xopalmilli* (milpa de humedad).

Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete, azadón
Actividades religiosas	Novena a San Juan Bautista
Ritos/rituales	Lavan al santo.
Música	Banda de viento
Danza	---
Julio	
Actividad agrícola	Cuidado de la siembra
Descripción	Novena al Señor Santiago
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete, azadón
Actividades religiosas	Novena al Señor Santiago
Ritos/rituales	---
Música	---
Danza	---
Agosto/Septiembre	
Actividad agrícola	Cosecha de *xopalmilli*
Descripción	20 de septiembre, nueve días antes del día de San Miguel Arcángel, comienzan una novena. El 28, en vísperas del Santo, hacen el Baile de los elotes. El 29, la ofrenda a San Miguel y el agradecimiento a la tierra por los frutos dados; a partir de estas fechas, ya se pueden recoger los primeros frutos del *xopalmilli*. También representa el inicio del Xantolo, la fiesta de Todos los santos; por ello, se realizan "los primeros tamales" (ofrendas)
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete
Actividades religiosas	Novena a San Miguel Arcángel
Ritos/rituales	Marca el inicio del Xantolo, con las primeras ofrendas hechas con la cosecha. *Elotlamanalistli* o Baile de los elotes

Música	Sones de Chikomexóchitl
Danza	Baile de los elotes
	Octubre
Actividad agrícola	Celebración de Todos los santos o Xantolo
Descripción	Realizan un altar dedicado a los fieles difuntos. Hacen ofrenda con comidas que gustaban a sus familiares. También realizan una visita al camposanto para llevarles ofrenda, que puede ser, además de la comida, la música.
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	---
Actividades religiosas	Misa en el camposanto
Ritos/rituales	Ofrendas a la tierra y a sus santos
Música	Sones de cada danza
Danza	Negritos, cuanegros, pajaritos, huehues o coles
	Noviembre
Actividad agrícola	Celebración de Todos los santos o Xantolo
Descripción	La misma que en octubre
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	---
Actividades religiosas	Fin del Xantolo con la ofrenda a San Andrés.
Ritos/rituales	Ofrendas a la tierra y a sus santos
Música	Sones de cada danza
Danza	---
	Diciembre
Actividad agrícola	Preparación del terreno para la siembra. Siembra
Descripción	Realizan una celebración eucarística en la capilla o algunos peregrinan hasta la ermita que se encuentra en la comunidad de Apachicruz, aproximadamente a 10 km. Celebran la misa y cumplen las mandas correspondientes.

Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	Machete y azadón
Actividades religiosas	Posadas (las realizan con base en el canon de la iglesia católica, aunque están presentes elementos como las danzas propias de cada comunidad)
Ritos/rituales	Lavamanos
Música	Sones del rebozo o los monarcas
Danza	Danza de los monarcas o navideña
Actividad agrícola	---
Descripción	Realizan esta actividad religiosa con base en el canon de la iglesia católica, aunque están presentes elementos como las danzas propias de cada comunidad.
Instrumentos empleados en el cultivo y su cuidado	---
Actividades religiosas	Posadas
Ritos/rituales	---
Música	---
Danza	---

Fuente: Elaboración de la autora, con base en su investigación.

En este sentido, es importante destacar que el ritual del Baile de los elotes se vincula con tres elementos: mito, rito y música, como lo explica la memoria colectiva de los comuneros de El Humo. Este vínculo no sólo se ha demostrado aquí, sino también en otras comunidades de la región, como expresa Gonzalo Camacho, mediante la mitología indígena de la Huasteca, con la cual se accede a un cúmulo de saberes culturales y musicales. Además, dicha narrativa nos introduce en el imaginario existente entre las comunidades indígenas sobre la planta sagrada, como lo explica este autor:

> En las comunidades indígenas el maíz es un símbolo dominante que permite la articulación de otros elementos simbólicos. En su entorno se establece una particular configuración sígnica que da organicidad a las diferentes prácticas culturales dotándolas de sentido y coherencia. Las expresiones musicales y dancísticas se encuentran insertas de forma sistémica en este campo de significación. Por esta razón, el estudio de dichas manifestaciones artísticas nos brinda un nuevo conocimiento sobre la cultura de los pueblos de esta región.

Gonzalo Camacho afirma que los mitos y los cuentos existentes en la tradición oral de la Huasteca son una fuente sustanciosa para estudiar la música y la danza. Los mitos "son narraciones configuradas a partir de una gran información condensada en símbolos. Son estructuras comunicativas de un lenguaje simbólico que es utilizado para la transmisión de la cultura, preferentemente en sociedades caracterizadas por el considerable empleo de la oralidad".

El Baile de los elotes se vincula con tres elementos: mito, rito y música

Si bien son estructuras comunicativas a través de las cuales se entabla la transmisión de conocimientos, López Austin explica, por su parte, que no sólo es un texto narrativo: "El mito, pues, no es sólo un texto; pero tampoco se reduce a los dos núcleos de narración y creencia. Es una realidad compuesta por un amplio conjunto de relaciones aglutinadas por ambos núcleos. El mito no es ni realización, por un lado, ni estructura normativa por otro: es la unión dialéctica de distintos órdenes normativos con múltiples realizaciones heterogéneas y omnipresentes. El mito está formado por cristalizaciones y por procesos en diversos devenires históricos".

De esta manera, el mito se estudiará como una narración que originó una creencia sobre el maíz y su representación en los ritos y danzas. Un ejemplo de ello es el *elotlamanalistli*, actual Baile de los elotes. Siguiendo a López Austin, dicha interrelación se analiza como un elemento en constante movimiento, es decir,

como producto del devenir histórico. La mitología en torno al maíz se vincula con la forma de concebir el mundo: la cosmovisión, que, a su vez, está influenciada por el panteón católico, lo que explica que el ritual y la danza se relacionen con las festividades católicas. El mito de Chikomexóchitl, "las siete flores" o "el niño maíz" se presenta en distintos puntos de la Huasteca. Las variantes son de acuerdo con el grupo étnico y su cosmovisión. Para los nahuas o mexicanos de El Humo, el mito explica el origen del mundo porque da una idea de cómo se formó y organizó a partir del nacimiento del maíz.

El mito vuelto rito: elotlamanalistli o Baile de los elotes

Se entiende por *elotlamanalistli* la ofrenda al elote tierno. Esta celebración forma parte de un conjunto ritual llamado *Elotlatlakualtilistli*, que se conformaba de al menos tres segmentos o núcleos: *1) elotlamanalistli* o tlamanas, el baile de los elotes, *2)* el mapache, y *3)* el huapango.

Elotlamanalistli, tlamanas, o elotlamanas

Entendida como ofrenda al elote, se realizaba en casa del dueño de la tierra donde se había sembrado. Antes, los campesinos se organizaban para sembrar en un lugar y apoyar a sus "compadres" en el proceso de la siembra. Después de ir a cosechar los primeros elotes, volvían a la casa, donde compartían con sus respectivas familias los nuevos productos. Entre estas comidas para celebrar y compartir, tenemos los tamales de elote tierno (xamitles y atoles) y comida de pollo.

Según testimonios orales, se trata de un segmento del ritual en discontinuidad, es decir, que ya no se practica. Las razones se desconocen, pero se puede deber a un cambio en las maneras de sembrar o hacer milpa de los campesinos.

El baile de los elotes y la representación del mapache

Ésta es la parte comunal que continúa realizándose. La observación que se relata en el siguiente apartado corresponde al Baile de los elotes de 2014, en la comunidad de estudio. La celebración ritual consiste en la preparación, la realización del Baile de los elotes y la escenificación de la muerte del mapache.

a) Preparación

Los preparativos comienzan con un novenario o novena dedicada a san Miguel, para agradecer y pedir que siga la abundancia o rogar que exista, en caso de haber un periodo de desastres naturales.

La organización de la fiesta está regida por un grupo de hombres del Comité de la Casa Vecinal que, ayudados de las mujeres, dirigen la tradición del Baile de los elotes. El comité se encarga de citar al resto de la congregación para acordar detalles de la fiesta: quiénes recogerán y llevarán matas de elote, quiénes estarán en el Baile de los elotes (los perros, el mapache, los cazadores y los danzantes del elote) y también se buscará a los huapangueros y se hará el compromiso con ellos.

Por su parte, los mayordomos buscan a los mapaches, a los perros, al cuidador y al milpero que participarán en la escenificación en el Baile de los elotes. También recolectan los elotes para que los lleven a la capilla. Es decir, hacen una lista de personas que se comprometieron a llevarlos y un día antes o el mismo día recolectan las matas de maíz para acarrearlas a la capilla.

Por su parte, las mujeres realizan las actividades relacionadas con la comida, la limpieza y los arreglos de la capilla. Las esposas de los mayordomos, coordinadas con los auxiliares de éstos, se encargan de la comida para la ofrenda del día 29, para alimentar a algunos invitados, incluyendo al párroco. Días antes de la fiesta, se encargan de limpiar la capilla, lavar los manteles y poner flores, es decir, adecuar el espacio sagrado.

La mitología en torno al maíz se vincula con la forma de concebir el mundo

Durante los días de la novena, la rezandera o el rezandero realizan todas las tardes los rosarios encomendados a san Miguel Arcángel. La asistencia se resume a los integrantes de la Casa Vecinal y su familia, quienes en su mayoría son hombres de entre cincuenta y ochenta años. En el cuarto día que celebran la mitad de la novena, la gente lleva comida para ofrendar a san Miguel Arcángel; frutas, galletas, refresco y hasta tamales.



Figura 1. Devoción a san Miguel. Los campesinos mayores son los que suelen tener una devoción más fuerte a san Miguel Arcángel porque representa al cuidador de sus siembras. Autora: Yuyultzin Pérez Apango.

El día 28, los preparativos para el Baile de los elotes comienzan desde temprano y el espacio es la casa parroquial. Las esposas de los mayordomos preparan la comida: mole y adobo. Algunas señoras de la comunidad llevan guatape de elote, xamitles, entre otras. La comida que se recolecta es para los invitados; después de la misa, se invita al párroco a comer.

La capilla luce lista, limpia, ordenada y con flores recién cortadas. El altar principal se decora con manteles bordados con dos matas de elote y varias mazorcas. Al mediodía se realiza la misa, para la cual los pobladores cooperan con una cuota mínima de entre cinco y diez pesos. Durante la ceremonia, el párroco destaca la importancia del maíz para los pueblos originarios, ya que es su sustento. El motivo de la misa es para que el padre bendiga los elotes tiernos y, de ese modo, haya más, es decir, que la tierra siga dando elotes y, por ende, maíz.



Figura 2. Misa para bendecir los elotes. Durante la misa, el padre alude a la celebración del Baile de los elotes y la aceptación de parte del gremio católico para su realización. Autora: Yuyultzin Pérez Apango.

La gente solía llegar a la capilla con cubetas de agua para la bendición que realizaría el padre, pues las misas en la comunidad se celebraban durante las festividades o lo mandaban llamar. También llevaban santos; la Virgen María y san Judas Tadeo eran los más populares. Gran parte de la población se reunía para la eucaristía.

Al finalizar la misa, una catequista recuerda al resto de las personas que a las cinco de la tarde se celebrará el penúltimo rosario y a las ocho de la noche el Baile de los elotes. En seguida, el párroco bendice las matas y los objetos que la gente llevó para ese fin. La gente de la comunidad se retira y las matas de elote se quedan en la capilla dispuestas para ser utilizadas en la noche. Más tarde, el

párroco degusta la comida que llevan los mayordomos. A partir de ese momento, la capilla queda lista, con la bendición para realizar el Baile de los elotes.

Durante la tarde, los campesinos visitan la capilla para asegurarse de que todo esté en orden para el inicio de la celebración. Por ejemplo, los danzantes debieron haber preparado las coronas con flores de bugambilia y limonaria que utilizarán tanto ellos como las dos parejas de niños que bailan el elote.



Figura 3. Campesinos rezando. Los encargados de organizar el ritual son, en su mayoría, hombres mayores de edad. Su ocupación ha sido cultivar la tierra, de ahí su devoción a san Miguel y al maíz, en figura de Chikomexóchitl. Autora: Yuyultzin Pérez Apango.

b) Realización del ritual

En esta etapa, se reza el rosario. A partir de las ocho de la noche, llegan los niños que bailarán el elote. Quienes cuidan y observan son los integrantes de la Casa Vecinal. Ellos se encargan de repartir las matas de maíz; organizan dos filas, una de niños y otra de niñas. Acomodan a las dos parejas de niños que llevarán las imágenes. Los niños llevan puesta la corona de flores, en la mano derecha un elote y en la izquierda una vela. Además de la corona, las niñas, cargan con la mano derecha la imagen y con la izquierda el elote y la vela.

En los extremos, se coloca una pareja frente al altar y otra en la entrada de la capilla, como se muestra en la siguiente figura:

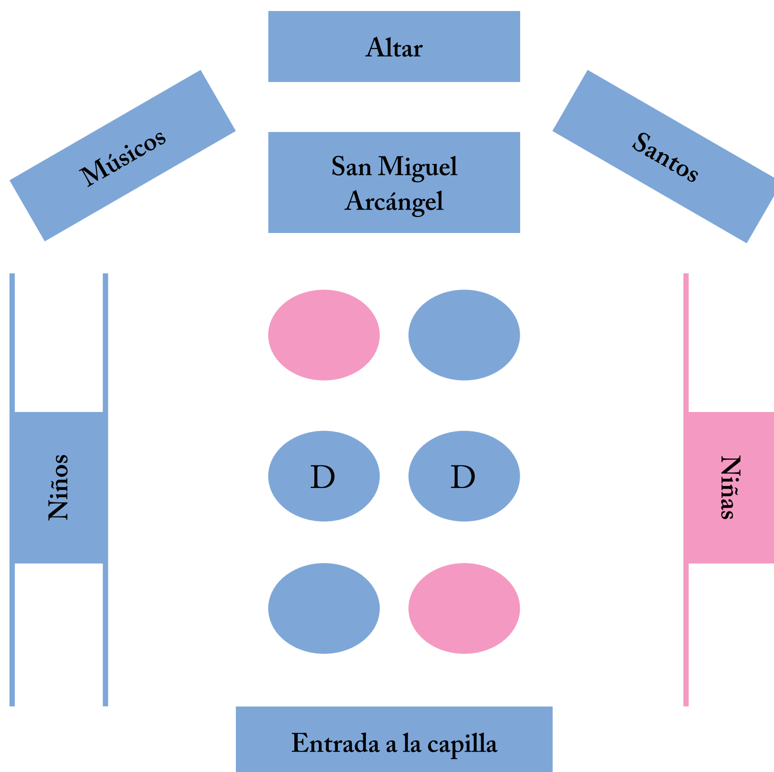


Figura 4. Baile de los elotes. Autor: Yuyultzin Pérez Apango.

Las niñas ocupan el lado derecho, de frente a la capilla; los niños, el lado izquierdo. Los músicos se sitúan a un costado del altar principal. Los señores de la Casa Vecinal y los mayordomos ocupan casi todo el espacio, junto con dos señores danzantes, que portan la corona, el elote adornado con flores de bugambilia y una vela, así como un copalero para purificar el elote tierno.

Una vez dispuestos los elementos fundamentales para la realización del baile, los huapangueros comienzan a tocar el primer son de la serie de los siete "sones del Chikomexóchitl", como apuntan los huapangueros o también llamados *tocadores*. En la capilla sólo tocan cuatro sones y después se trasladan hacia el auditorio, antes de ir a la galera, que se encuentra justo frente a la capilla (figura 4).

Escenificación de La muerte del mapache

En el lugar donde se realiza la escenificación, hay dos secciones: *1)* la capilla, que es el espacio sagrado oficial porque el pueblo lo conoce así, denominado por la Iglesia de la cabecera y *2)* el auditorio, que es el espacio sagrado designado para el momento ritual en su parte colectiva y más profana; se sacraliza cuando están presentes las matas de maíz, la música y todos los actores.

En el auditorio se lleva a cabo la dramatización de "La muerte del mapache". La infraestructura moderna trajo consigo que el espacio fuera de cemento, con una estructura de metal similar a la utilizada en los bailes populares, con luces de colores, que suele impedir una visión clara de la escenificación.

A lo largo de siete sones, los danzantes (niños, niñas, jóvenes y señores) representan una historia en la cual evitan que los mapaches se coman toda la milpa; por su parte, los perros los corretean por toda la milpa tratando de encontrarlos. En el último son, "La muerte del mapache", el animal se esconde, pero lo encuentran y lo matan.

Mientras los cazadores, el mapache y los perros realizan la escenificación de la muerte del mapache, los niños y señores continúan danzando. Los niños que llevan las matas de elotes las mueven como si las meciera el viento y danzan de un lado a otro; los señores copalean las matas. El final de la danza sucede cuando el mapache viene colgado de una vara de cazador porque, finalmente, lograron matarlo.

El huapango

Después de la representación de "La muerte del mapache", la fiesta termina en un huapango, donde los hombres jóvenes ofrecen los elotes bendecidos a las mujeres para pedirles permiso de bailar una o varias piezas con ellas. Un trío o dueto huasteco que interpreta sones huastecos y huapangos ameniza este baile. Al respecto, don Dionisio cuenta que antes se realizaba un huapango,[7] en lugar del baile disco. En esta fiesta ocurría lo siguiente:

> Y después, esos elotes los regalaban los muchachos a las muchachas. Como antes bailaban huapango, cada muchacho le daba los elotes a la muchacha con la que querían bailar en el huapango.
> Mi mamá también ganaba elote; aunque ya tenía marido le daban. Bailaba mi mamá. Y después, al otro día, como a las ocho de la mañana mi mamá los hervía y nos daba de comer. Así, sí yo lo he visto ése. No nomás me dicen. He visto.[8]

El huapango cambió porque se sustituyó la música tradicional por la de moda a partir de la entrada de la radio. Cabe mencionar que este medio también influyó en los músicos tradicionales, quienes modificaron su repertorio a partir de la influencia de otros tríos regionales, como los Cantores del Pánuco, a quienes escuchaban por la radio de Tampico, Tamaulipas.

Hoy en día, después del baile de los elotes se realiza una fiesta popular con grupo en vivo o música grabada, donde prevalece la cumbia, "chunchaca" y la "wewa". Los grupos más escuchados son: Hugo Ruiz *El bebé de los teclados*, Selva Negra y El Zorro y sus teclados. También está presente la música de grupos norteños, como Intocable, Los Invasores de Nuevo León, Los Cadetes de Linares y Los Tigres del Norte.

Reflexiones interpretativas sobre el baile de los elotes

El Baile de los elotes tiene como propósito agradecer a la naturaleza (agua, tierra y aire) el alimento e implorar para que proporcione más. En este sentido, Am-

[7] Es la fiesta que se realiza con música de sones huastecos donde solían coincidir música, baile y poesía.
[8] Testimonio de Dionisio Celestinos.

paro Sevilla apunta que "el escenario original de estas manifestaciones culturales [las danzas] son las fiestas religiosas y, por ende, adquieren un carácter ritual. En este contexto, la danza puede representar: una ofrenda para la deidad venerada, un medio para agradecer favores divinos y un acto propiciatorio para obtener buenas cosechas o protección celestial para tener bienestar económico y salud".[9]

Entre las danzas dedicadas al maíz, se encuentran las que responden a esos tres elementos; tal es el caso del Baile de los elotes. Además, refiere una imitación de ciertas actitudes del animal que acecha la producción, como el mapache. Este aspecto se encuentra presente en muchas otras danzas de corte mesoamericano: "La fauna suele aparecer en la imitación de ciertas actitudes corporales características de algún animal o bien en la utilización de partes del cuerpo de animales como elementos de la indumentaria: pieles, patas de conejo, capullos de mariposa, cuernos de toro o de venado y plumas de diversas aves. La presencia animal en las danzas puede deberse en muchos de los casos a la veneración totémica y al nahualismo".[10]

Después del Baile de los elotes, se realiza una fiesta popular

Los danzantes son, en su mayoría, niños y hay una pareja de danzantes hombres encargada de dirigir la danza. Sus movimientos tienen un carácter ritual; los realizan con seriedad y respeto, pues están danzando al maíz, su alimento sagrado. El movimiento corporal va al ritmo de la música, su cuerpo va al compás del son; bailan dos pasos a cada lado y terminan con un remate. Los enseres (vela, imagen sagrada, elotes) que llevan en las manos se mueven a cada lado de su cuerpo.

Los niños bailan con una mata de elote y la ponen al frente de ellos o a un lado; la posición varía mientras se encuentran en la capilla. Cuando avanzan, tienen que alzar la mata y llevarla al lado derecho. Los niños agitan la planta simulando que el viento las mueve. Algunos ríen por la pena que les implica el momento; otros

9 A. Sevilla, *op. cit.*, p. 13.

10 *Ibidem,* p. 14.

más ponen cara de seriedad por el hecho de estar en la capilla, un lugar sagrado. La pareja de niños también danza y, como los señores, muestra respeto en sus gestos faciales, puesto que está celebrando su alimento. Por otro lado, bailar en esta danza no es un asunto vano: quienes bailan se comprometen con una manda, ya sea de parte suya o de sus padres.

> La gente participa desde chiquita, según la costumbre de la cual nosotros ignoramos. Pero lo hacen así siempre. Así nos dijeron los abuelitos. El niño que va a empezar a bailar elote tiene que cumplir cuatro veces, cuatro años. Y si le gusta, le gusta participar hasta los siete. Igual que el mapache: el que se disfraza de mapache tiene que cumplir siete años, cuatro o siete años y, si le gusta, tiene que cumplir los catorce, así. Eso nos enseñaron y todos participan aquí; aquí los niños que van pasando vienen y se integran a bailar elotes. Y [también se integran] los huapangueros o los que hacen unos sones, que es algo como danza especial para los elotes, que parece que también son siete años.[11]

Estas mandas refieren una idea de reciprocidad y ofrenda en relación con el santo de su devoción o la deidad. Los años que cumplen la manda refieren un simbolismo importante: el siete se vincula con Chikomexóchitl, "siete flor" y corresponde a la imagen del plano cosmogónico, conformado por los cuatro rumbos del universo, el arriba, abajo y centro.

La música en este contexto tiene al menos dos sentidos: el sagrado y el festivo. Para el caso que nos ocupa, la música tiene una función sagrada en el ritual donde se emplea; por ejemplo, en El baile de los elotes, la música marca los momentos del ritual. Es inconcebible hablar del Baile de los elotes sin música. Ahí es notorio una vez más el mito de Chikomexóchitl: como el creador de la música y la danza, les dio el maíz y les enseñó a tocar música de violín para que lo pudieran recordar y celebrar cuando no tuvieran.

En "el área mesoamericana, un gran porcentaje de las danzas (*y la música*)[12] que conservan como parte de sus tradiciones son de origen europeo, aunque con fuertes

---

11 Testimonio de Santos Justino Carballo, rezandero-catequista.

12 Las cursivas son mías.

simbologías de la cosmovisión indígena".[13] A este apunte de Alfonso Muñoz, habría que agregar que gran parte de las tradiciones posee herencia europea, y se puede explicar mediante el análisis de los instrumentos empleados (guitarras, violines) o en el desarrollo de danzas, como las de moros y cristianos en distintos puntos del país, o en el caso de la región, los cuanegros o los negritos, donde las historias representan la Conquista. Se trata de creaciones indígenas donde los diversos grupos étnicos plasmaron su cosmovisión, la cual revela un nuevo producto con elementos de al menos dos orígenes, a partir de la influencia entre ellos.

De manera general, con esta descripción etnográfica, he intentado dar cuenta de que la ritualidad asociada al campo agrícola configura entramados simbólicos que han sido reinterpretados por las sociedades indígenas como parte de su religiosidad popular. Félix Báez-Jorge explica que los elementos que conforman la ritualidad y cosmovisión de los pueblos indígenas deben analizarse desde el complejo proceso intelectual que los pueblos han hecho. El autor llama a dicho análisis *reinterpretación simbólica*, pues se trata de la interpretación local que los pueblos realizan basados en sus religiones y el diálogo que mantienen con la doctrina católica.

Entonces, El Baile de los elotes es un fenómeno de religiosidad popular en tanto representa una expresión cultural que ha sido una estrategia marcada por la relación política del catolicismo. Tal como apunta Ramiro Gómez Arzapalo, "la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reforma y finalmente se lo apropia".[14] En el caso de estudio, esta expresión cultural también fue empleada

Chikomexóchitl les dio el maíz y les enseñó a tocar música de violín

[13] Alfonso Muñoz, "Análisis de danzas tradicionales. La expresión etnocoreográfica entre los grupos de Mesoamérica y Aridoamérica", *Antropología. Revista Interdisciplinaria del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 95, 2013, p. 3.

[14] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 23.

como mecanismo político para que la comunidad asistiera a la Iglesia; fue utilizado para que la gente siguiera asistiendo a las prácticas católicas. Ello nos permite hablar de un uso político de estas prácticas sincréticas religiosas por parte de las instituciones y que las comunidades indígenas campesina han aceptado también.

Bibliografía

Argüelles, Jazmín**,** *El maíz en la identidad cultural de la Huasteca Veracruzana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010.

Ávila, Agustín (coord.), *Diagnóstico regional. La Huasteca,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centros Públicos Conacyt, 2016 [en línea], https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/20.pdf

Báez-Jorge, Félix, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, México, Universidad Veracruzana, 2013.

——————, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical,* México, Universidad Veracruzana, 2011.

Camacho, Gonzalo, "Allá donde el tordo canta… Expresiones musicales de la Huasteca", en Lorenzo Ochoa (coord.), *Cinco miradas en torno a la Huaxteca,* México, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Programa de Investigación de las Artes Populares, 2007, pp. 57-74.

——————, "Mito, música y danza: El Chikomexóchitl", *Perspectiva interdisciplinaria de Música,* México, núm. 2, 2008, pp. 51-58.

——————, "El vuelo de la golondrina. Música y migración en la Huasteca", en Fernando Híjar Sánchez (coord.), *Música sin fronteras. Ensayos sobre migración, música e identidad,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 21-33.

Gómez, Arturo, *Tlaneltokilli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

——————, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

——————, "Cosmovisión y pensamiento indígena", *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* [en línea], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012 http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf

Muñoz, Alfonso, "Análisis de danzas tradicionales. La expresión etnocoreográfica entre los grupos de Mesoamérica y Aridoamérica", *Antropología. Revista Interdisciplinaria del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 95, 2013.

Pérez, Yuyultzin, "Tepahtianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos de la huasteca meridional", tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019 [en línea] http://132.248.9.195/ptd2019/diciembre/0799155/Index.html

————, "Música y danza a Chikomexóchitl. Memoria histórica de una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana, 1983-2014", tesis de licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, México, 2016 [en línea] https://www.academia.edu/35784871/Tesis_de_licenciatura_M%C3%9ASICA_Y_DANZA_A_CHIKOMEX%C3%93CHITL_MEMORIA_HIST%C3%93RICA_DE_UNA_COMUNIDAD_NAHUA_DE_LA_HUASTECA_VERACRUZANA_1983_2014

Ruvalcaba, Jesús, *Vida cotidiana y consumo de maíz en la huasteca veracruzana,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987.

Ruvalcaba, Jesús, Pérez, Juan y Herrera, Octavio (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A. C., El Colegio de Tamaulipas, 2004.

Sevilla, Amparo, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CNDCR, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2000.

Williams, Roberto, *Danzas y andanzas*, México, CNCA, CND, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Instituto Veracruzano de la Cultura, 1997.

Fuentes orales

Alicia y Martha Carballo Cruz. Rezanderas.

Antonio Lorenzo Urbano. Mayordomo segundo.

Carlos Alberto Díaz. Vicepresidente de la Casa Vecinal.

Dionisio Celestinos. Hombre memoria.

Florencio Francisco Martínez. Presidente de la Casa Vecinal.

Leonardo Ramírez Benito. Músico.

Lucio Ramírez Benito. Músico.

Paulo Martínez Ramírez. Mayordomo primero.

Santos Justino Carballo. Rezandero-catequista.

La milpa: una sistematización de la cultura del maíz. Aproximaciones a través de los rituales de temporal

Alicia María Juárez Becerril*

La actividad agrícola apegada al conocimiento ancestral ha permitido mantener una estabilidad social y, sobre todo, cultural, aun con cambios políticos, económicos, migratorios, educativos, entre otros, asociados a las nuevas dinámicas agrícolas que se han introducido en las diversas comunidades. En este sentido, la población campesina de ascendencia indígena ha sabido mantener las prácticas que permiten la continuidad de la tradición agrícola mesoamericana.

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Al reflexionar las prácticas culturales ancestrales contenidas en la memoria comunitaria y transmitida por la interacción en el cultivo de la milpa —sobre todo, la semilla primigenia—, el maíz nos lleva a hablar de una *sistematización de la cultura del maíz*. En ella, es necesario conocer los elementos estructurales que sostienen la cohesión social en la dinámica comunitaria; tal es el caso de la ritualidad. Así, el objetivo del presente estudio es destacar la importancia de los rituales del temporal, donde la cosmovisión y la religiosidad son elementos fundamentales.

Sistematización o claves estructurales en torno a la cultura del maíz

"Milpa", menciona Mariana Castillo, "significa 'lo que se siembra encima de la parcela' y la palabra viene de dos vocablos en náhuatl: *milli*, que significa 'parcela sembrada', y *pan*, que quiere decir 'encima'".[1] Entendemos la milpa como "un agrosistema que implica un conjunto de conocimientos y prácticas que se han conformado mediante procesos históricos, a través de la relación de los hombres con el entorno natural".[2] En ella, el chile, el maíz, el frijol y la calabaza tienen su nacimiento, desarrollo y floración, dando lugar a la cosecha.

---

[1] Mariana Castillo, "Hacer milpa, ser milpa: el maíz en México y algunas historias", *Mar, viaja y come,* 2021 [en línea], https://marviajaycome.com

[2] Arturo Gómez, "La milpa y actividades agrarias: patrimonio biocultural. Estudio comparativo en la Huasteca", *Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indíge-*

Como bien señala Castillo, "diversidad" es la palabra no sólo para definir al maíz, sino a la milpa, en general, ya que, además, "coexisten quelites, jitomates, tomates, frutos, plantas medicinales y animales, por lo que hay muchos tipos de milpa, según la región cultural y geográfica".[3]

Los ejes centrales que hemos considerado para estudiar la milpa están constituidos por ciertos elementos. Diremos que se trata de *claves estructurales*,[4] como la importancia de la geografía y el paisaje, la asociación con las entidades divinas populares, la importancia del trabajo del campo y el cultivo del maíz, los rituales en torno al ciclo agrícola: fertilidad y cosecha, el uso de la tierra, en especial, los bienes comunales, los frutos y las semillas obtenidos de la milpa, y la producción artesanal a partir de las materias primas. Todos ellos permiten una percepción integral y holística del complejo la milpa, así como las actividades agrarias que se derivan en diversas comunidades.

Milpa: del náhuatl: milli, que significa "parcela sembrada", y pan, "encima"

Respecto del maíz, con base en datos de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Castillo explica que en América Latina "se han descrito cerca de 220 razas de maíz; 59 de ellas son nativas de México y 64 se cultivan en territorio nacional. Algunos estados con varios tipos son Oaxaca con 35 y Tlaxcala con 12, entre otras entidades". Las razas se nombran de diferentes formas, ya sea "por sus características fenotípicas; por su tipo de grano; por el lugar o región

---

nas de México, México, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, *s. d.*

[3] M. Castillo, *op. cit.*

[4] Propuesta original de Félix Báez-Jorge para el análisis de los estudios religiosos populares, la cual nos permitirá estudiar desde una visión integral, el tema del maíz y la milpa. En este sentido, no se trata de encajonar deliberadamente las características que giran en torno al complejo del maíz, sino tener en cuenta una perspectiva amplia que permita definir, analizar y comparar las características propias de la semilla y de los elementos sociales y culturales con los que se relaciona, los cuales, hoy en día, constituyen una de las tantas manifestaciones religiosas populares en torno a la planta. Félix Báez Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011.

donde inicialmente fueron colectadas o donde son relevantes; y/o por el nombre con que son conocidas por los grupos campesinos o de pueblos originarios que las cultivan".[5]

Sin embargo, la sistematización del complejo del maíz también considera características anímicas, pues se dice que el maíz tiene corazón, y aquellas semillas cultivadas transgénicamente[6] carecen de él. Esta aseveración es tan auténtica como la relación que las comunidades establecen con el maíz. Incluso, por medio de los términos lingüísticos que se utilizan en algunos pueblos, se hace evidente no sólo la memoria histórica, sino también la cosmovisión particular de las comunidades con la naturaleza. Un ejemplo interesante es el que señala Arturo Gómez en la región de la Huasteca para el cuidado del terreno, la cual se divide en cuatro fases: *1) milcochiliztli* (dormir en la milpa), cuando los hombres acuden en la noche para espantar a los animales; *2) tlahpializtli,* relacionada con el espanto de las aves que acechan el brote de la planta; *3) tlacpolizlti,* momento relacionado con la siembra de las semillas no germinadas; *4) tlaixtekiliztli*, que es la acción de cortar la hierba para que no rebase las plantas del maíz.[7] De esta forma, a partir de los términos que resultan ser extensos y variados, tenemos una perspectiva amplia y compleja de ese mundo de tradición indígena, lo que nos permite interpretar una gran cantidad de información en torno a la ritualidad campesina.

Se dice que el maíz tiene corazón; las semillas cultivadas transgénicamente carecen de él

Otro aspecto de la sistematización o clave estructural de la cultura del maíz son las historias orales de las comunidades, concretizadas en relatos y narraciones. Se trata de "verdaderos recursos didácticos que mediante la palabra cautivan al campesino para amar su trabajo, respetar el entorno natural y atender a la sabiduría tradicional respecto a las técnicas de cultivo, el manejo del clima, el cuidado de las plantas, la recepción de la cosecha, el almacenamiento y finalmente las formas de consumo".[8]

[5] *Idem.*

[6] De igual manera, las semillas son afectadas con el uso desmedido de pesticidas y agroquímicos.

[7] A. Gómez, *op. cit.*, p. 16.

[8] *Ibidem,* p. 12.

Estos mitos enmarcan la relación no sólo con el maíz, sino también con la tierra, los montes, el agua, los entes divinos populares —los dueños de la naturaleza y de los animales—, a quienes se pide permiso para llevar a cabo ciertas acciones, en especial, aquellas relacionadas con los entornos naturales: tala de monte, siembra, recolección, cacería, entre otros. En la relación que se establece con dichos seres divinos, se alude a una noción de divinidad alejada de la concepción cristiana, ya que muchas veces encierra una concepción de reciprocidad semejante a la que existe entre las relaciones sociales dentro de las comunidades.[9] Sin embargo, ellos son, por excelencia, los dueños de todos los seres vivos —plantas y semillas, animales, humanos— y, por ende, pueden sancionar el mal uso de los elementos de la naturaleza vinculados con la sobreexplotación, deforestación y maltrato.

Un elemento más en torno a la milpa que considero muy particular de las comunidades es su gastronomía. En los alimentos también se evidencian connotaciones simbólicas referentes al maíz, en especial, si se trata de un tipo de ofrenda plasmado en tortillas, tamales, pozoles, atoles. Esos elementos se comparten con las deidades para que éstas puedan otorgarles los mantenimientos de vida.

Queda claro que los saberes relacionados con el maíz tienen que ver directamente con los aspectos sociales, por lo que ocurren más allá del ámbito familiar y doméstico y así se generan, comparten, resignifican y difunden en espacios sociales más amplios. Tal es el caso de la producción de objetos artesanales: figuras hechas de tejido de palma —morrales, sombreros, canastas, cestas y diversas artesanías— y totomoxtle —hoja de maíz—, además de alfarería decorada o tejidos y bordados alusivos a la milpa. Se trata de un uso particular de los recursos naturales inserto en la dinámica de la cultura material de los pueblos indígenas, la cual es una excelente estrategia que maneja los recursos naturales —como

Los mitos enmarcan la relación con el maíz, la tierra, los montes, el agua, los entes divinos populares

[9] *Cfr.* Alicia María Juárez Becerril, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, *México, Artificio Editores*, 2013, pp. 127-155.

la palma, las gramíneas y demás fibras naturales— y que, al mismo tiempo, exalta la identidad de las comunidades, así como el interés por la conservación del medio ambiente en aras de una producción netamente cultural.

No hay que dejar de lado otro punto importante dentro del tema de la sistematización que estamos abordando: la milpa y las actividades agrarias, insertas en la *dinámica del patrimonio biocultural*, esa relación que entabla el hombre con el entorno natural que le rodea, y su significación como actor social. Estos planteamientos no se alejan de la *fitoantropología* —disciplina que puede establecer un puente entre los estudios biológicos y los estudios sociales—, cuando nuestro objetivo de investigación es el estudio de la cultura mediante la observación de los hábitos de utilización de las plantas y ecosistemas.[10] Dicha disciplina toma como base, a grandes rasgos, el hecho de que cada comunidad responde de diferente manera ante las plantas, pues no todas ven la misma planta con igual reverencia o el mismo uso, incluso, aquellas vecinas que comparten el mismo hábitat, particularidades que suceden con los diversos grupos indígenas, con motivo de la diversidad intercultural.

En los alimentos, también se evidencian connotaciones simbólicas referentes al maíz

La relación que guardan las comunidades con la naturaleza está permeada por las tradiciones culturales de larga duración y reelaboración simbólica; asimismo, se encuentran condicionadas por aspectos civiles y religiosos. Tales concepciones moldean el comportamiento del ser humano en sociedad y determinan los mecanismos de apropiación y utilización de la naturaleza. Los patrones de transformación de la naturaleza brindan información importante acerca del conocimiento ecológico tradicional, en el saber campesino que integran las formas y conocimientos que las comunidades campesinas han acumulado con el paso del tiempo. El conocimiento ecológico tradicional se puede definir como el conocimiento empírico adquirido

[10] Rudra Sensarma y Saurabh Gosh “Ethnobotany and phytoanthropology”, en Fernando Mata, *La utilización de la flora y fauna y la religiosidad en Tequila, Veracruz: un estudio etnohistórico e interdisciplinario de un pueblo enclavado en el bosque mesófilo de Montaña*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

por un individuo o comunidad mediante las relaciones que sostiene con el ambiente donde habita.[11]

El biólogo Fernando Mata[12] señala que, para el estudio del conocimiento ecológico tradicional y su vinculación con la religiosidad —como sucede en el espacio de la milpa—, es necesario tener en cuenta cuatro niveles de análisis, los cuales implican estudios biológicos, ecológicos y sociales. *1)* El conocimiento empírico de plantas y paisaje (animales y suelos) representa el primer nivel de análisis; incluye identificación y taxonomía que servirán para determinar la procedencia de las plantas. Para recabar información, se procede a la recolección de datos florísticos, esto es, al registro de las especies presentes en los ecosistemas que integran el paisaje. *2)* El segundo nivel de análisis se refiere al sistema de manejo de la tierra y de los ecosistemas, instrumentos, técnicas de siembra, rotación de cultivos y prácticas para mejoramiento de los suelos. Con este nivel de análisis se puede llegar a conocer el grado de transformación de los ecosistemas causados por la actividad humana, ya sea agrícola, ganadera, forestal o cualquier otra forma que implique un cambio de cubierta vegetal y del uso del suelo. *3)* El tercero se refiere a la observación del manejo del ecosistema con lineamientos establecidos por las instituciones sociales apropiadas, reglas en uso y códigos de las relaciones sociales. *4)* El cuarto nivel es la visión del mundo o *cosmovisión* que da forma a la percepción del ambiente y da sentido a las observaciones acerca de éste. El conocimiento contiene los componentes de orden observacionales y de orden conceptuales: el primero está constituido por las observaciones y percepciones directas; el segundo, por las maneras en que se concibe el universo. Este nivel incluye la religión, ética y sistemas de creencias. En esta categoría de análisis se encuentra el quehacer etnográfico respecto de la ritualidad y la ofrenda que se expresan durante las celebraciones religiosas y en las ceremonias agrícolas de las que hablaremos a continuación.

Cada comunidad responde de diferente manera ante las plantas, pues no todas las ven con igual reverencia

[11] Fikret Berkes, Fikret, "Sacred ecology", en F. Mata, *op. cit.,* p. 7.

[12] F. Mata, *op. cit.*

La ritualidad en torno al maíz

El ritual es el medio por el cual se materializa el pensamiento mágico religioso, sobre todo, en el culto agrícola para solicitar el crecimiento de la planta, en relación con los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza, especialmente del agua y la tierra. En estas prácticas se toma en cuenta el conocimiento del clima, con el que se pronostica la llegada de las lluvias, así como el aprovechamiento de la fertilidad de la tierra para sembrar adecuadamente la semilla.[13] Todo esto remite a un conocimiento del entorno natural y al momento en que las comunidades lo resignifican.

Dentro de la ritualidad, es necesario integrar otros factores como la organización socioeconómica y los cambios que se han vivido en las comunidades con el paso del tiempo, así como los aspectos de la cultura expresados a través de los valores locales. De acuerdo con Good, el ritual "es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad".[14] Asimismo, se aborda la dimensión simbólica de la religión, en su relación con el desarrollo histórico, la vida social y la producción material de la que se habló en párrafos anteriores. En este sentido, las creencias religiosas no sólo están presentes a título individual, entre todos los miembros de la colectividad, sino que son asunto del grupo. Los individuos que componen dichas colectividades se sienten ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común.

El ciclo agrícola del maíz está basado en cuatro fechas fundamentales: el 2 de febrero, día en que se bendicen las semillas, también relacionado con el Día de la Candelaria. El 3 de mayo, día de las peticiones de lluvias en lo alto de los cerros mediante la colocación de ofrendas, incluso en los ojos de agua, cuevas, manantiales, terrenos y altares domésticos, puesto que "se abre el temporal"; es un día asociado

---

[13] *Cfr.* A. M. Juárez Becerril, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

[14] Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 240.

con la Santa Cruz.[15] El 15 de agosto, día que empiezan a brotar los primeros jilotes del maíz; se relaciona con el día de la Virgen de la Asunción. El 2 de noviembre, día en que, generalmente, la cosecha está lograda, es decir el ciclo "se cierra" y se asocia con la venida de los muertos.[16]

Dicha ritualidad en torno al maíz, hoy en día es una fusión de las creencias prehispánicas y católicas, por lo cual se ha convertido en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse a pesar de los cambios históricos, económicos y tecnológicos ocurridos en el campo mexicano en la actualidad. Pese a estos cambios, su organización, sostenida por las creencias, todavía es dirigida por ciertos especialistas —graniceros o tiemperos— que tienen un amplio conocimiento de la planta, del paisaje y la meteorología.[17] Así, su función constituye una actividad fundamental para las labores agrícolas, en especial, para la floración del maíz y demás semillas. Como parte de la ritualidad mesoamericana, tenemos la vinculación del culto campesino con el ciclo agrícola —ya que la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar—, así como el paisaje y la relación que dichos especialistas mantienen con las entidades sagradas.

El ritual materializa el pensamiento mágico religioso

[15] La festividad de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Por lo tanto, con base en la interpretación del material etnográfico que existe, esta celebración no pertenece a la liturgia católica del todo, pues se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos, aunque muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias. Lo mismo sucede con el 2 de noviembre en referencia a los ritos de la cosecha y agradecimiento. *Vid.* Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *op. cit.*, pp. 165-238.

[16] *Cfr.* J. Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas Mesoamericanos,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 427-469.

[17] *Cfr.* A. M. Juárez Becerril, "De nombrar y designar: Hombres y mujeres rituales de la montaña", *Narrativas Antropológicas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Primera Época, Dirección de Estudios en Antropología Social, México, núm. 4, 2021, pp. 21-28.

Para las comunidades campesinas, tanto de la época prehispánica, como de la actualidad, el maíz aún es el sustento básico; por ello, la caída de las primeras aguas —necesaria para la agricultura— se espera con ansia. En la sociedad mexica, el culto a la lluvia estaba dedicado al dios Tláloc—con sacrificios de infantes— y a los *tlaloques*, dioses de los cerros que viven en cuevas.[18] Hoy existen varias entidades que son motivo de culto; en ellas se depositan las esperanzas de que, en reciprocidad por las ofrendas, acarreen las nubes de agua suficiente para las cosechas y así protejan a la comunidad y, sobre todo, a la planta contra las tempestades y el granizo. Los santos, los *dueños*, los *señores*, los *aires*, los *ahuaques*, las *potencias*, los *muertos* y demás entidades sagradas se conciben en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza. Es decir, se les ubica en un nivel donde las propias comunidades les otorgan el papel de propiciadores del agua, así como de los causantes principales de los infortunios climáticos: exceso de lluvia, nubes negras, granizo e incluso sequía, todo ello en afectación del maíz y demás mantenimientos. Las celebraciones que acontecen responden a la necesidad que tienen las comunidades de estrechar y reafirmar en intervalos regulares de tiempo el vínculo que los une a los seres sagrados de los que dependen.

La ritualidad en torno al maíz es una fusión de las creencias prehispánicas y católicas

En la función del especialista ritual recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones, en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza, todo salga correctamente, pues en sus manos está el porvenir. De esta manera, la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación de este actor social, en conjunto con su comunidad.

[18] J. Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana,* Madrid, vol. 6, 1971, pp. 245-327.

Ahora bien, las ofrendas conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana y se constituyen por la acción ceremonial, en conjunto.[19] La colocación de ofrendas en el marco del ritual de petición de lluvias posee un claro apego a la tradición: todavía es el medio por el cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza, especialmente, en el florecimiento de la planta, que es el sustento básico de alimentación. A continuación, expondré el siguiente ejemplo etnográfico.

La acabada: las labores para la milpa del santo[20]

La parte de este escrito se relaciona con la parte vivencial, lo que muestra una dimensión humana del trabajo etnográfico en relación con el cuidado de la milpa. Los datos etnográficos implican no sólo la reconstrucción de los relatos o lo presenciado, sino también dejan ver las complejas relaciones entre el terreno cosechado, la comunidad y las entidades sagradas que se expresan en los ámbitos de la vida social.

La Acabada es el nombre que recibe la última etapa para abonar el cultivo de maíz en Tepoztlán, Morelos; se puede decir que es la finalización de una labor en la milpa. Constituye una compleja organización entre los habitantes de la comunidad con el fin de que las tierras, en este caso, del santo,[21] lleguen a buen término. La celebración se encuentra dentro de las actividades[22] de la Mayordomía de la iglesia del Barrio de la Santa Cruz y acontece una semana después de la fiesta en honor a san Salvador —6 de agosto—. En su mayoría, hombres labran las tierras de San Salvador para esperar una buena cosecha.

La finalidad de esta labor es que la propia divinidad solvente sus gastos —mediante la cosecha que propiciará la venta de los granos de maíz— para su fiesta o para las necesidades de la iglesia; tal es el caso del pavimento del atrio, la remodelación de escaleras, instalación de baños, entre otros. Las actividades comienzan los

[19] *Cfr.* Catharine Good, artículo citado, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *op. cit.*, pp. 239-297.

[20] *Vid.* A. M. Juárez Becerril, "La milpa de la Virgen en Tepoztlán Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", *Intersticios. Filosofía, arte y religión*, Universidad Intercontinental, México, núm. 47, 2017, pp. 51-63.

[21] Aunque en realidad es un Cristo.

[22] Estas celebraciones dependen del santoral y comienzan con las festividades del 12 de diciembre, las Posadas y Navidad.

días previos al domingo,[23] cuando la comunidad va al terreno de San Salvador[24] por las hojas de maíz, especialmente por aquellas que están tiradas o a punto de deshojarse de la caña, para llevarlas al atrio de la iglesia a fin de que se limpien y puedan ocuparse para la elaboración de los tamales, actividad que empieza el sábado por la tarde y se extiende hasta la madrugada.



Foto 1. La recolección de las hojas y la preparación de los tamales.
Autora: Alicia María Juárez Becerril.

La preparación de los tamales es un acto de convivencia, pues, al mismo tiempo que se preparan, se ofrece pan y ponche o alcohol entre los asistentes. Hay un grupo de músicos que ameniza el momento con la chirimía. Por más de cinco horas la gente participa, hasta que finalmente se queda la Mayordomía a velar.

[23] Hay que recordar que es el domingo posterior a la celebración de san Salvador.

[24] *La acabada* se turna año con año: unas veces se realiza en los terrenos de la Virgen del Rosario y otras en las tierras de San Salvador.

La iglesia permanece abierta para ver a san Salvador, resguardado por una cruz adornada con flores, la cual se depositará en el campo para cuidar la milpa.

A la mañana siguiente, la gente que quiere ir a los terrenos del santo llega a las seis de la mañana. Entre todos ayudan a subir las cosas a las camionetas —leña, cacerolas, trastes, bancos—; en ocasiones, cada familia o grupos de éstas se organizan para preparar alimentos directamente en la milpa y ofrecerlos a quienes realizarán la abonada de la caña.

Después de media hora de camino en el terreno que se ubica en las orillas del municipio de Tepoztlán, se estacionan los autos y se bajan todas las cosas. Los hombres que harán *la acabada* se adentran a las ocho de la mañana, aproximadamente. Los demás, especialmente las mujeres, prenden el fogón para preparar alimentos. Mientras tanto, se reparte pan y café entre los asistentes y el santo, a quien se le ha puesto un altar con su imagen, también junto con su pan y café. Dos hombres que están cerca del altar florean la cruz que ayer resguardaba la imagen de san Salvador en la iglesia.



Foto 2. Altar con pan y café para san Salvador.
Autora: Alicia María Juárez Becerril.

Hay grupos familiares que se encargan de preparar el mole con carne, otros de picar fruta, otros de hacer el caldo de camarón y ceviche de pescado. Cada quien

escoge qué llevar y cómo preparar los alimentos que, aproximadamente a las once de la mañana, empiezan a hervir; el ambiente se impregna con sus olores. Es momento de internarse a la milpa para llevar algo a cada uno de los señores que están entre las cañas de maíz. Se dice que estos alimentos son fundamentales, pues dan fuerza e impulsan a los hombres a seguir con su labor.



Foto 3. Repartición de los alimentos entre los ayudantes de la acabada.
Autora: Rafael Maldonado Estévez.

Esta actividad tarda más de una hora, ya que, por lo general, son más de 20 personas en el terreno. Con ellas se encuentra el par de músicos que amenizaba el día anterior, cuando se hacían los tamales. Los señores han tocado el tambor y la chirimía todo el tiempo, desde que se colocó el altar para los santos, pero con la particularidad de que han recorrido cada uno de los límites del terreno de los santos con su música. Para ellos, se trata de que la planta escuche y sienta las melodías; que esté alegre para que se logre.



Foto 4. Música para alegrar la milpa.
Autor: Rafael Maldonado Estévez.

Cuando la última caña ha recibido su abonada, el mayordomo, junto con su familia, transporta la cruz floreada, la cual se encuentra atada a una vara muy alta. La cruz recorre una orilla lateral de la milpa para llegar al frente de la vara; allí se sembrará sostenida por grandes rocas. El acto implica la colaboración entre la Mayordomía entrante y la saliente, quienes cordialmente se abrazan y festejan por haber cumplido con su cargo y con los santos, así como con el cuidado de la milpa.





Fotos 5 y 6. Transportación y colocación de la cruz floreada en la milpa.
Autor: Rafael Maldonado Estévez.

La cruz significa el término de *la acabada,* pues su presencia implica el cuidado de la tierra y la semilla, esperando un buen temporal. Por último, la gente se dispone a comer. Se convive una hora más y se platica de experiencias de años pasados, así como de la vida cotidiana del barrio.

Casi a las dos de la tarde se recogen las cosas y se limpia el lugar. Las camionetas parten para hacer parada en la entrada de Tepoztlán. Allí iniciará un trayecto a pie hasta el Barrio de la Santa Cruz. Quienes gusten, en su mayoría todos los asistentes, salen en procesión cantando. Al frente, van las imágenes de san Salvador y la Virgen del Rosario cargadas por las Mayordomías —nueva y antigua— que llevan matas de maíz y son seguidas por medio centenar de personas que han asistido a la milpa y por los que se van sumando en el camino desde la entrada del municipio. El trayecto se realiza aproximadamente en una hora.



Foto 7. Camino al barrio de la Santa Cruz con cañas de maíz e imágenes del santo.
Autora: Alicia María Juárez Becerril.

Al llegar a la iglesia, los mayordomos y sus esposas entran y se colocan hasta el altar donde depositan las cañas de maíz. Es un momento para agradecer por el cumplimiento de la Mayordomía saliente, pero, especialmente, por haber realizado el acto ritual de trabajar la milpa del santo, que conllevará recoger las semillas para el alimento y los bienes materiales que se necesiten para las entidades divinas, lo cual depende de un buen temporal, así como del control y protección que tenga la cruz depositada en el campo.

Reflexiones finales

Estudiar la milpa requiere un enfoque integral que conjunte aspectos del medio ambiente y la cultura. En este sentido, las actividades agrarias relacionadas con la milpa denotan un conocimiento acumulado desde tiempos milenarios; dichas experiencias son el resultado de la producción y reproducción social e individual del conocimiento, lo que llega a constituirlo como parte de las tradiciones culturales.

He puesto énfasis en los rituales del temporal, los cuales, desde una perspectiva global, son punto de partida para sentar las bases de una *sistematización* de los actos en torno a la milpa y, por consiguiente, al maíz. Hablamos del *cosmograma* que guarda el complejo tierra-milpa-maíz en las actividades agrarias; conjuntan prácticas productivas y de conocimiento, bajo una noción de saberes tradicionales acerca de la naturaleza, donde se pueden abordar, de manera original, aspectos constitutivos del patrimonio biocultural. Aunado a la riqueza de datos etnográficos, podemos reflexionar sobre los grandes procesos estructurales que nos remiten a una tradición cultural con una raíz histórica muy profunda que es compartida, transformada y trasmitida por los pueblos indígenas contemporáneos. Estos aspectos no sólo propician las redes y los lazos comunitarios; también deben ser vistos como una expresión que refuerza la identidad y la defensa de las formas de pensamiento y los recursos naturales bajo la acción comunitaria.

Bibliografía

Báez Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011.

Berkes, Fikret, "Sacred ecology", en Fernando Mata, *La utilización de la flora y fauna y la religiosidad en Tequila, Veracruz: un estudio etnohistórico e interdisciplinario de un pueblo*

enclavado en el bosque mesófilo de Montaña, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana,* Madrid, vol. 6, 1971, pp. 245-327.

————, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas Mesoamericanos,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 427-469.

————, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 165-238.

Castillo, Mariana, "Hacer milpa, ser milpa: el maíz en México y algunas historias", *Mar, viaja y come,* 2021 [en línea], https://marviajaycome.com

Gómez, Arturo, "La milpa y actividades agrarias: patrimonio biocultural. Estudio comparativo en la Huasteca", *Etnografía del Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas de México,* México, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, *s. d.*

Good, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 239-297.

Juárez Becerril, Alicia María, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 127-155.

————, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

————, "La milpa de la Virgen en Tepoztlán Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, Universidad Intercontinental, México, núm. 47, 2017, pp. 51-63.

————, "De nombrar y designar: hombres y mujeres rituales de la montaña", *Narrativas Antropológicas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Primera Época, Dirección de Estudios en Antropología Social, México, núm. 4, 2021, pp. 21-28.

Mata, Fernando, *La utilización de la flora y fauna y la religiosidad en Tequila, Veracruz: un estudio etnohistórico e interdisciplinario de un pueblo enclavado en el bosque mesófilo de Montaña*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Sensarma, Rudra y Gosh, Saurabh, "Ethnobotany and phytoanthropology", en Fernando Mata, *La utilización de la flora y fauna y la religiosidad en Tequila, Veracruz: un estudio etno-histórico e interdisciplinario de un pueblo enclavado en el bosque mesófilo de Montaña*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

El maíz: carne y sangre de los hombres maya-tseltales

Juan Gabriel López Hernández*

El objeto de estudio de este escrito son los mitos tseltales referentes al maíz y su relación con el *Popol Vuh*.[1] Se pretende hacer una interpretación sobria de ellos con la intención de iluminar la vida de nuestros pueblos indígenas contemporáneos. El presente trabajo no busca mostrar los ritos en torno al maíz, sino la comprensión de las narrativas que posibilitan las *ritualidades* en torno a él entre los indígenas tseltales de Chiapas.

---

[1] Para esta aproximación y estructura del texto del *Popol Vuh,* se ha tomado la traducción hecha por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 103-110.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Dicha aproximación pretende responder a las preguntas ¿qué son los mitos desde la perspectiva de los pueblos indígenas?, ¿cuáles son los vínculos entre los mitos tseltales sobre el maíz y el *Popol Vuh*?, ¿por qué se dice que el maíz es carne y sangre de los hombres maya-tseltales? Para contestar, se dividió el escrito en dos apartados: "Una mirada entre los mitos maya-tseltales y el *Popol Vuh*" y "*Ch´ulel-Ixim*: el espíritu del maíz".

Para la investigación, recurrí a los testimonios de Juan Ramírez Hernández y Antún Kojtom.[2] Ambos nacieron en *Ch'ixaltontik,*[3] comunidad del municipio de Tenejapa, Chiapas, pero hoy radican en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Una mirada entre los mitos maya-tseltales y el *Popol Vuh*

Para comenzar este recorrido, me gustaría definir la idea de *mito* según la mirada de los pueblos originarios de Chiapas. Ante la pregunta ¿qué son los mitos?, nuestros pueblos indígenas (tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales) responden que son narraciones sabias que se han conservado en la memoria histórica de las comunidades y que constituyen un factor de configuración social.[4]

[2] La entrevista se llevó a cabo el 16 de noviembre de 2020 y el 1 de febrero de 2021, en la casa de Antún Kojtom. Ambos son de cuna tseltal; el primer informante es educador a nivel preescolar y el segundo es pintor de profesión.

[3] Nombre compuesto: *ch'ix*: espina y *ton*: piedra. Por tanto, *Ch'ixaltontik* significa "piedras puntiagudas" o bien, "piedras espinosas".

[4] Esta definición se asume a partir del encuentro de teología india de 2015, donde participaron mil personas, aproximadamente, de los diferentes pueblos indígenas de

En este trabajo, asumimos que el ser humano es, como afirma Paul Ricoeur, "un animal simbólico", pero los signos no se leen, se interpretan. Así, el ser humano está volcado a interpretar sus propias obras culturales y desde su lenguaje simbólico dota de sentido su propia existencia. Por su parte, Ricardo Falla explica sobre los mitos que "todos son verdaderos en sentido simbólico, aunque ninguno es verdadero en sentido histórico [...] Su verdad es simbólica por lo que nos dicen de la vida y del ser humano".[5] De ahí que exista una "conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestros obras [y] la reflexión debe convertirse en interpretación".[6] Entonces, en cada mito hay una dimensión inexpresada que busca ser comprendida y develada para dotar de sentido la existencia humana. No sólo se trata de comprender el sentido del texto, sino de dotar de sentido la vida del ser humano a partir del texto.

Ya mencionamos que los mitos indígenas son narrativas simbólicas cargadas de sabiduría, y que tienen su fundamento en las experiencias de vida personal-comunitaria. Además, sostenemos que los mitos han sido creados desde categorías culturales propias y su interpretación debe hacerse a partir de los mismos parámetros de la cultura que los vio nacer. Por ello, reconocemos que los mitos indígenas que abordan el tema del maíz requieren una interpretación desde las propias categorías culturales que los vio nacer, para develar su sentido, su verdad y sus implicaciones en el tejido social.

A continuación, realizaremos una aproximación en torno a tres mitos tseltales: *Meba´Xanich, Metik Ts´ajalsul* y el W*ax* y x-*Antón,* ya que cada uno aborda como tema central la irrupción del maíz en la vida del ser humano. La intención de reconstruir y comparar estos mitos antiguos consiste en hallar patrones culturales comunes que nos permitan reconocer que el maíz es patrimonio cultural de los pueblos mayenses; al mismo tiempo, esta aproximación a las narrativas míticas nos permitirá interpretar el lenguaje simbólico para su actualización y una posible aplica-

Chiapas y de Yucatán. El tema fue "La espiritualidad de la luna". El evento se llevó a cabo en la comunidad de *Pocolum,* del municipio de Tenejapa. Es la Diócesis de San Cristóbal de las Casas la que promueve estos encuentros de teología india, los cuales se efectúan cada año en diferentes espacios del territorio diocesano.

5 Ricardo Falla, *El Popol Wuj. Una interpretación para el día de hoy*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2013, p. 114.

6 Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura,* México, Siglo xxi, 1990, p. 44.

ción a la vida de las comunidades indígenas contemporáneas. También se retomarán dos pasajes del texto del *Popol Vuh: Ixquiq* y su vínculo con el maíz y la creación de los primeros padres a partir del maíz. He aquí lo que se narra:

Meba' Xanich[7]

Cuenta la historia antigua que en los albores de la humanidad, antes de la creación del maíz, los hombres se alimentaban de piedras blandas, pero conforme avanzaron los días, las piedras se endurecieron y dejaron de ser la comida.[8]

Transcurrido un par de lunas, los hombres soñaron que en el corazón de una roca se escondía un regalo divino —embrión del maíz— que sería su alimento.[9] Pero los hombres no pudieron llegar al corazón de la roca para extraer aquello que sería su alimento. Las hormigas, viendo el sufrimiento y las lágrimas de los hombres, decidieron ayudarlos para que su cuerpo y su sangre no se marchitase.



Imagen 1. Serie *Iniciación uno*, de Antún Kojtom. Autor: Juan Gabriel López.

7 El autor de las imágenes (fotografiadas por mí) es Antún Kojtom. Pertenecen a la serie *Iniciación uno*, 2014; la técnica empleada es óleo sobre papel. La serie se pensó para rescatar la memoria histórica de algunos mitos del pueblo *Ch'ol*, aunque ilustran perfectamente el mito de la *Meba' Xanich*.

8 Relato retomado por Antún Kojtom, de *jtatik,* y Alonzo Méndez, de la comunidad *Ch´ixaltontik*.

9 Esta narración se ubica en el contexto de la pisca, ya que, después de la cosecha, las hormigas caminan por toda la milpa para llevarse los granos o restos de maíz, que los milperos dejan en el olvido, para su alimento.

Las primeras hormigas en ayudar a los hombres fueron las *Muk-Xanich* —hormigas grandes—; sin embargo, cuando éstas intentaron sacar el embrión del maíz no pudieron, porque el orificio de la roca era pequeño y no les permitía salir junto con el grano divino. Mientras tanto, los hombres sufrían por no poder tener entre sus manos el alimento de su sustento.




Imágenes 2 y 3. Serie *Iniciación uno*, de Antún Kojtom. Autor: Juan Gabriel López.

Por último, llegaron en ayuda de los hombres las *Meba'Xanich* —hormigas chicas— que extrajeron del corazón de la roca el embrión del maíz. Así actuaron para que los hombres pudieran tener alimento. Por eso se sabe que las *Meba' Xanich* fueron las que sacaron el corazón del maíz del interior de la piedra. Fue con la ayuda de las hormigas que los seres humanos tuvieron el alimento sagrado y que ahora cultivan para su sustento.

Notas de interpretación

Este mito expresa la memoria histórica del pueblo tseltal en su relación con el maíz (sustento de la vida) y la Tierra (lugar en el que nace y crece todo lo que da sustento). A los hombres se les da a conocer cuál será su alimento por medio de un sueño (dimensión sagrada de la vida); por ello, no se trata de cualquier alimento, sino de

un “regalo divino”: el maíz. En el interior de una roca se encuentra el embrión del maíz que, por un lado, puede ser un resquicio de lo que narra el *Popol Vuh* sobre el origen del maíz: *Xibalba* o inframundo; por otro, refiere a la conciencia o al reconocimiento del don de los alimentos que se forman en el seno de la madre-tierra, ya que es en el seno de la tierra donde la semilla sembrada empieza a despertar sin que los hombres sepan de qué manera. Hay una clara participación de los animales (hormigas) en favor de la vida de los hombres. De esta manera, el texto es una invitación a reconocer que la vida del ser humano depende de las otras especies (creación); al mismo tiempo, se indica que entre los seres vivos existe una profunda codependencia e interrelacionalidad. Hay una invitación a que el ser humano viva bajo una postura de respeto para con el mundo-universo.

Metik Tsajalsul:[10] **Madre del maíz**

No se conoce ni el origen ni el tiempo en que apareció una pareja que había concebido una niña llamada *Tsajalsul.*[11] La niña, desde el momento de nacer, no dejaba de llorar. Sus padres, con esta pena en su corazón, tuvieron que migrar en busca de ayuda.

En el trayecto de su camino, hallaron a unos sabios llamados: *Ts'unojeles*[12] y *Poxiles*,[13] los cuales dijeron a los abrumados padres: “la niña no es un regalo para ustedes, salgan a caminar” e inmediatamente, les dijeron con voz queda: “busquen agua para ver qué va a pasar”. Ésta fue la palabra de los sabios.

Así después de mucho andar aquella familia, cargada de aflicción, llegó a un lugar llamado *Banavil,*[14] en el que había un charquito de agua y en donde aque-

---

10 Significa “Mazorca de maíz rojizo”. Este mito tiene unidad y continuidad con el relato *Wax* y *x-Antón*. La sangre de *x-Antón* es la que tiñe el maíz de rojo.

11 El mito de *tsajalsul* es patrimonio del pueblo tseltal, ya que se trata de una narración fundamental en la comprensión del maíz como alimento sagrado y como carne y sangre de los hombres.

12 El *ts'unojel* es sembrador de personas, quien reza en su favor. Por ejemplo, la criatura recién nacida es sembrada en este mundo mediante la oración para que sea una persona de bien y tenga clara conciencia de su lugar en el mundo.

13 El *poxil* es el médico, quien sabe curar enfermedades con hierbas.

14 Puede traducirse como “río hondo”. Quizá la palabra tenga su origen en dos palabras, *Bah,* “parte superior o encima”, y *nahbil,* “río hondo”. Por ello, *Tsajalsul* aparece sobre el agua o sobre el río. Este lugar, también llamado *muxucjalametik* (lago donde se le cayó el ombligo), se ubica entre los municipios de Tenejapa, Huixtan y Chamula, al poniente de Tenejapa. Cada año, los lugareños peregrinan hacia

lla pequeña niña inmediatamente se puso a jugar repitiendo constantemente en medio del llanto: "Sul, Sul, Sul…";[15] por eso, fue en *Banavil* en donde sus padres le pusieron el nombre de *Tsajalsul*. Al ver a su hija cantar, decidieron descansar, pero apenas pasaron unos minutos, aquel charquito se convirtió en una hermosa laguna. *Tsajalsul* había desaparecido, la buscaron, pero no la hallaron y lo peor pensaron: ¡se había ahogado!

Después de unos minutos, ante sus ojos llorosos, apareció, en medio del agua, una joven vestida de una ropa resplandeciente. En ese momento comprendieron que aquella doncella era su pequeña "Sul"; entonces entendieron aquello de: "no era un regalo para ellos" y que sería otro su caminar.

Por su parte, *Tsajalsul* sostenía entre sus manos un regalo divino: mazorcas de maíz y vainas de frijol. Y les dijo a sus padres, que, con esos granos, si los cuidan bien, nunca pasarían hambre. *Tsajalsul* se despidió de sus progenitores y les pidió que en casa cuiden bien de su regalo: el maíz. Por último, les suplicó que la visiten siempre en *Banavil* y que le trajesen ropa propia de las mujeres de su pueblo. A cambio, les prometió que no les faltaría ni agua ni maíz para su sustento. Así se cuenta, así se recuerda.

Notas de interpretación

En este relato mítico, *Tsajalsul* es *Metik-Ixim*, la madre del maíz, ya que ella misma es el maíz rojo. El maíz rojo es símbolo de la sangre humana y el maíz blanco el de la carne. Tsajalsul es portadora de las mazorcas de maíz que serán el sustento de la vida de los hombres. Existe una relación profunda entre las mazorcas de maíz y la persona de *Tsajalsul*: si se cuida del maíz, se cuida a *Tsajalsul*; por ello, el maíz es carne y sangre de los hombres y de ahí que también seamos "los hombres de maíz": Tanto al hombre, como a la mujer (símbolo de los padres) se encomienda el cuidado del maíz (semejanza del cuidado de uno mismo). Existe la conciencia de que, sin agua

---

ese lugar con la intención de presentar su ofrenda en reconocimiento por la lluvia y la cosecha del maíz recibido como don divino. La ofrenda consiste en llevar ropa autóctona (que debe ser tejida por una joven virgen), música, danza, comida y *pox*. Si la ofrenda es grata a los ojos de *Tsajalsul*, en medio del lago, mediante un torbellino, desaparece; de lo contrario, el regalo se dirige a una de las orillas de la laguna y tendrán que hacer nuevamente el rito hasta que la madre del maíz la acepte.

15 A partir de este "canto", a aquella niña se le llamó *Tsajalsul*.

no hay cosecha ni posibilidad de la vida humana; hay una preocupación en el texto por vincular el cultivo del maíz con el ciclo de las lluvias (ciclo agrícola); por ello, se proponen ritualidades puntales (espacio-temporales) que fungirán como sustento del ciclo de la vida, pero que también serán factor de cohesión social. El mito es una invitación a mirar la alteridad como algo bueno cuando introduce la idea de que *Tsajalsul* llegó de fuera; es migrante: el maíz es de otra nacionalidad,[16] pero se quedó como sustento para todo un pueblo y pide que haya un actor de amor en su cuidado. El relato invoca el valor de la solidaridad entre pueblos y la importancia de estar en movimiento, mientras encontramos el camino de la vida, bajo la frase: "salgan a caminar". Esta narración también destaca la importancia de la interculturalidad e indica que el nacimiento de un pueblo es a partir de la unión de muchos pueblos. Deja clara la propuesta de inculturación: invitación a la apertura al diálogo y a buscar caminos de vida con otras culturas. Tener la mente y el corazón abiertos para aceptar que no sólo lo autóctono es lo único verdaderamente válido.[17]

> ***El Wax y x-Antón: Sobre el maíz rojo***
>
> Estaba el señor *Ajaw*[18] atrapado, más de la mitad de su cuerpo, entre las fauces del Cocodrilo que anhelaba devorarlo; por más que luchó no podía desatorarse porque no llevaba encima sus herramientas de lucha (que eran el algodón blanco, azul y gris, y el azufre). Mientras buscaba cómo escaparse ve que el *Wax* (zorro) daba vueltas por el lugar; sin embargo, el Señor *Ajaw* sabía que el Zorro era andariego, flojo e irresponsable, pero arriesgándose le pide de su ayuda. El *Wax* accede a la petición del Rayo, y le dan la encomienda de que vaya a la montaña a recoger sus instrumentos y de que allá su hija lo estaría esperando, y que a cambio le daría varios regalos según sus necesidades.

---

16 Sobre el origen del maíz en México, Jan de Vos dice: "El esfuerzo de domesticar el maíz tomó mucho tiempo y la prueba de su primer resultado no se encuentra en Chiapas, sino en el valle de Tehuacán, cerca de Puebla […] en tierras mayas, el descubrimiento más temprano de restos de maíz comestible se hizo en la orilla del lago de Petenxil, en Guatemala. Por eso sabemos que nuestros antepasados lo cultivaban seguramente a partir de 3000 años antes de Cristo". Jan de Vos, *Nuestra Raíz*, México, Clío-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, p. 57.

17 *Cfr.* Ricardo Falla, *op. cit.*, p. 125.

18 *Ajaw* o *Chauc* en lengua tseltal significan rayo. En esta narración, el nombre empleado para el señor Rayo es *Ajaw*.

El Zorro marchó hacia la montaña muy ilusionado, pero como era muy inquieto e irresponsable se quedó paseando y se olvidó de su tarea. Más tarde, el señor *Ajaw* se percata de que el Zorro se ha desatendido de su encomienda y le recuerda que parta presuroso por sus herramientas. Después de un largo camino, el Zorro se encuentra con el *Pococ* (sapo grande) disfrutando de su merienda y, el *Wax,* como era de esperarse, empieza una larga plática. El señor *Ajaw* ve a lo lejos aquel encuentro, y le dice al Zorro que aquel Sapo es su hija. En ese momento, *Pococ* se convierte en una hermosa doncella; el Zorro se quedó conmocionado ante tanta belleza y de inmediato le pregunta su nombre. Ella, muy amable, responde: "x-*Antón* es mi nombre".

El Zorro procura ocultar su emoción mientras x-*Antón* le entrega las herramientas de su progenitor. Así, después de un largo viaje el Zorro cumple la misión encomendada. Antes de descargar su ira, el Señor Rayo pide al Zorro que se aleje lo suficiente para no causarle la muerte, pero éste no obedece y se queda escondido entre la maleza para ver lo que pasaría. Mientras tanto, el Señor *Ajaw* con sus instrumentos en mano lanza una nube blanca, una nube azul, una gris y el azufre: entonces se genera un rayo que parte al cocodrilo en dos y el Señor *Ajaw* de inmediato queda libre de su agresor.

Pero el rayo también golpeó al Zorro y se murió. El Señor Ajaw se da cuenta de lo ocurrido e inmediatamente ordenó al *Sk'an-us* (zancudo o tábano) que le trajera un poco de sangre de su amigo para ver si seguía vivo; pero como ya estaba muerto, *Ajaw* cubrió aquel cuerpo inerte con hojas de *tseman,*[19] para intentar resucitarlo. Después de un tiempo el W*ax* resucita y en medio de la alegría, *Ajaw* lo reprende por su terquedad y desobediencia. Así fue como el Zorro fue devuelto a la vida con las hojas de *tseman*.

Por su parte, el Señor *Ajaw* no se había olvidado de su promesa y le dice al Zorro para pagar su deuda: "Tengo para ti jícaras, granos y tesoros ¿qué te vas a llevar?". Sin embargo, el *Wax* sólo quiere casarse con *x-Antón*. El señor *Ajaw* acepta la voluntad del Zorro y le concede la mano de su hija. Así fue la unión entre *x-Antón* y el *Wax.*

19 También se le llama *planta siempre viva*. Es medicinal y puede usarse tanto para personas, como animales.

x-Antón se sentía contenta en su nuevo hogar, pero al Zorro sólo le gustaba salir a pasear como era su mala costumbre. Cuando llegó el tiempo de la siembra, el Zorro únicamente depositó cuatro semillas de maíz en la tierra (ya que era muy haragán). *x-Antón* y sus hijos sufrían mucho y pasaban gran necesidad; por eso, cuando llegó la época de los elotes, *x-Antón* marchó presurosa a la milpa por unas mazorcas. No habían pasado muchas horas cuando el Zorro regresó a su casa y viendo los elotes cortados se enojó mucho y comenzó a maltratar a *x-Antón*, y fueron tanto los golpes que la hizo sangrar y la sangre derramada salpicó en las mazorcas de maíz que al instante se tiñeron de rojo.

x-Antón, por su parte, de inmediato regresó a la casa de su padre, pero dejó a sus hijos con él pensando que bien los cuidaría. El Zorro irresponsable lo único que hacía era comer de la comida de sus hijos que su madre les proveía. *x-Antón* buscó muchas formas de esconder la comida, pero no lo consiguió, ya que el Zorro siempre lo descubría. En seguida, *x-Antón* fue a visitar a sus hijos y vio que la comida ya no estaba; por eso, pensó en subir a sus hijos a los árboles, ya que allí el Zorro no llegaría. Estando los hijos en los árboles, de repente se convirtieron en ardillas, micos y otros animales, que sólo comen de los frutos de los árboles.

Notas de interpretación

Se trata de un relato mítico etiológico, porque da razón del origen del maíz rojo y morado, así como del origen de los animales que se alimentan de los frutos de los árboles. Es importante decir que el texto presenta al maíz en forma de mujer (como también analizamos en el mito anterior). Se trata de una forma extraña de cómo el maíz llega a la vida de los seres humanos: pide que se le acoja bajo la dinámica del amor, por ello, aparece la imagen del matrimonio (el pueblo que recibe y el maíz que llega como don divino).[20] Los hombres sólo deben abrirse desde lo profundo al amor-divino que se materializa en el maíz que es "carne y sangre de los hombres".

Se trata de un texto con ideas revolucionarias en orden a la emancipación de la mujer del yugo opresor del hombre: *x-Antón* no tolera la violencia que ejerce el *Wax*

---

[20] Tanto en las dos narraciones incluidas, como en la del *Popol Vuh,* el maíz se presenta bajo la figura de una mujer joven que pide ser amada, pero que, además, cuenta con poderes divinos: puede convertirse de animal a persona, crece rápido de bebé a joven, puede multiplicar las mazorcas de maíz —signo de abundancia—, entre otros.

y retorna a la casa de su padre para salvaguardar su integridad. El texto dignifica a la mujer y su capacidad de decisión e invita a ir más allá de los patrones culturales de conducta, como la sumisión de la mujer ante el varón, que sólo ella puede cuidar de sus hijos, que el matrimonio es para siempre. El *Wax* es símbolo del machismo instaurado en las comunidades indígenas y de todos aquellos sistemas patriarcales de violencia contra la mujer (él no trabaja, siembra a su conveniencia, golpea a su mujer y quita la comida a sus hijos por el alcohol o porque tiene varias parejas). También simboliza a aquellas personas irresponsables en el cuidado y cultivo de la milpa, de la familia, del hogar y los hijos. *x-Antón* es la madre del maíz, pues es la que da de comer a sus hijos y está siempre atenta a socorrer en las necesidades diversas a sus criaturas. *Ajaw* es el señor y formador de los hombres.

A continuación, se transcribe un fragmento del texto del *Popol Vuh*, donde se narra el sufrimiento de *Ixquic* en manos de la suegra y cómo se multiplicó el maíz. Este fragmento hay que analizarlo en relación con el mito del *Wax y x-Antón*. Esta propuesta interpretativa pretende ser una invitación abierta a otros modos de analizar ambos textos.

> No quiero que tú seas mi nuera, porque lo que llevas en el vientre es fruto de tu deshonestidad. Además, eres una embustera: mis hijos de quienes hablas ya están muertos. Luego, agregó la abuela: esto que te digo es la pura verdad; pero, en fin, está bien, tú eres mi nuera, según lo he oído. Anda, pues, a traer la comida para los que hay que alimentar. Anda a cosechar una red grande [de maíz] y vuelve en seguida, puesto que eres mi nuera, según lo que oigo, le dijo a la nuera: muy bien replicó la joven, y se fue en seguida para la milpa que poseían *Hunbatz* y *Hunchouén*. El camino había sido abierto por ellos y la joven lo tomó y así llegó a la milpa, pero no encontró más que una mata de maíz; no había dos ni tres, y viendo que sólo había una mata con su espiga, se llenó de angustia el corazón de la muchacha. ¡Ay, pecadora, desgraciada de mí! ¿A dónde he de ir a conseguir una red de maíz, como se me ha ordenado? exclamó. Y enseguida se puso a invocar al *Chahal* de la comida para que llegara y se la llevase. ¡*Ixtoh*, *Ixcanil*, *Ixcacau*, vosotras las que cocéis el maíz; ¡y tú, *Chahal*, guardián de la comida de *Hunbatz* y *Hunchouén*! dijo la muchacha. Y a continuación cogió las barbas, los pelos rojos

> de la mazorca y arrancó, sin cortar la mazorca. Luego los arregló en la red como mazorcas de maíz y la gran red se llenó completamente. Viéndose enseguida la joven, los animales del campo iban cargando la red, y cuando llegaron, fueron a dejar la carga a un rincón de la casa, como si ella la hubiera llevado. Llegó, entonces, la vieja y luego que vio el maíz que había en la gran red, exclamó: —¿De dónde has traído todo este maíz? ¿Por ventura acabaste con nuestra milpa y te la has traído toda por acá? Iré a ver al instante, dijo la vieja, y se puso en camino para ir a ver la milpa. Pero la única mata de maíz estaba allí todavía y asimismo se veía el lugar donde había estado la red al pie de la mata. La vieja regresó entonces a toda prisa a su casa y dijo a la muchacha: —Ésta es la prueba suficiente de que realmente eres mi nuera. Veré ahora tus obras, aquellos que llevas [en el vientre] y que también son sabios, le dijo a la muchacha.[21]

Notas de interpretación

Ixquiq es la personificación del *Ch'ulel* del maíz, ya que ella es símbolo de la abundancia y la fertilidad. Este relato muestra una relación profunda y significativa con el mito tseltal de x-*Antón*, porque ambas, al entrar en contacto con el maíz, hacen que se multiplique y quede así resuelto una necesidad fundamental: la alimentación. La figura de la suegra simboliza las estructuras culturales de la no aceptación de lo diverso, de lo extranjero o migrante. En la suegra, existe el pensamiento de que sólo lo autóctono es válido. *Ixquiq,* en su categoría de nuera, no depende de sus circunstancias históricas (viuda y extranjera), sino que, con una actitud digna y valiente, busca soluciones a los problemas que la vida le presenta desde una dimensión comunitaria (ruega a los dioses que la socorran en su necesidad, pide ayuda a los animales para que carguen el maíz hasta la casa de la suegra).

Ixquiq aparece como promotora de nuevos paradigmas culturales y de relaciones interpersonales que generan nuevas identidades: la suegra termina aceptando a la nuera. Parece que el texto presenta la situación de vulnerabilidad de las viudas —objeto de burlas y humillaciones— en la frase: "Embustera, lo que llevas en tu vientre es fruto de tu deshonestidad". Además, eran marginadas del círculo familiar del esposo: "No quiero que tú seas mi nuera". De esta manera, las viudas quedaban

21 A. Recinos (tr.), *op. cit.*, pp. 103-110.

expuestas a situaciones de injusticias. El matriarcado (suegra) ve a la nuera como rival, pues no sólo existen estructuras patriarcales, también hay sistemas matriarcales.

> ***La creación de los hombres según el Popol Vuh***
> He aquí el principio de cuando se buscó crear al hombre y cuando se buscó lo que debía entrar en su carne. Dijeron los progenitores y formadores, *Tepeu* y *Gucumatz*: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra" […] salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre […] De *Paxil*, de *Cayalá*, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.
>
> Éstos son los animales que trajeron la comida: *Yac* [gato de monte], *Utiú* [coyote], *Quel* [cotorra], y *Hoh* [cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas les dijeron que fueran a *Paxil* y les enseñaron el camino del *Paxil*. Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre.
>
> Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores […] Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo *Ixmacuné* nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, *Tepeu* y *Gucumatz*, así llamados. A continuación, entraron en pláticas acerca de la creación y formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas de los hombres. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.[22]

[22] *Ibidem,* pp. 103-104.

Notas de interpretación

Esta interpretación es a partir de la mirada del pueblo tseltal. Por un lado, el texto expone el origen del maíz: *Paxil-k'ayala'*.[23] Sólo hay seres humanos sobre la tierra cuando el señor y formador hace del maíz la carne y la sangre de los hombres. De nuevo, encontramos la participación de los animales, pero ahora como portadores del maíz a petición de los formadores. Los animales están hechos de nuestra misma carne, pues comen del maíz, y también se preocupan por el cuidado de la vida humana, se solidarizan para que el hombre pueda aparecer en el mundo y después permanecer en él. Sin embargo, el ser humano ha generado una rivalidad sin límites en contra de los animales. Según Ricardo Falla, los nombres de los animales son una representación social (cuatro linajes) y simbolizan el matrimonio como nueva creación.[24] El significado de las mazorcas de maíz blancas y amarillas, desde los parámetros de la teología india,[25] es el siguiente: el rumbo norte se asocia con el color blanco y representa el frío, la muerte y el varón: del norte vienen las heladas que acarrean destrucción para las cosechas del maíz, del frijol u otro tipo de siembra; pero también del norte vino el hombre blanco —conquistador— que trajo la muerte por medio de sus armas, enfermedades y sistemas de explotación, injusticias y esclavitud. El color amarillo se ubica en el rumbo sur y representa la fecundidad, la vida, la sabiduría y la mujer.

Mujeres y hombres compartimos la misma carne y sangre: "somos hombres de maíz"

Entonces, la importancia antropológica de las mazorcas blancas y amarillas es que indican que el ser humano es, a la vez, vida y muerte: constantemente estamos

23 *Cfr.* Ricardo Falla, *op. cit.*, p. 125. Este lugar se ha identificado cerca de la frontera sur de Guatemala con Chiapas, México.

24 *Cfr. ibidem*, p. 126.

25 En la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, desde hace algunas décadas se ha realizado una labor de rescate en favor de la vivencia de Dios, mediante la teología india (labor que ha reconocido, valorado y promovido el obispo de Roma). El altar maya ha sido uno de los signos más recurrentes para la vivencia de la oración entre las comunidades indígenas contemporáneas de Chiapas; por ello, la reflexión en torno a los colores es abundante y esta información puede ayudar a nuestro propósito (su fundamento como praxis comunitaria se encuentra en el *Popol Vuh*).

naciendo y muriendo (somos un entretejido de *eros* y *tánatos*). Muchas veces somos fecundos, pero otras estériles; a veces actuamos con el corazón y la razón; otras, somos impulsivos o seres que nos dejamos arrastrar por las tendencias irascibles. Mujeres y hombres compartimos la misma carne y sangre: “somos hombres de maíz”. No perdamos de vista que decir que estamos hechos de maíz amarillo y blanco es una invitación para que nos complementemos y comprometamos, desde las diferencias, en la defensa de la vida y la verdad, en el respeto del otro como alteridad y del cuidado y defensa del mundo como prójimo.

***Ch´ulel[26]-Ixim*: El espíritu del maíz**

El contenido de este apartado se ha elaborado a partir de la pintura *Ch'ulel-Ixim,*[27] de Antún Kojtom; además, me aproximaré a las implicaciones de la frase “Ch'ulel-Ixim”.

De alguna manera, las producciones artísticas están hechas para superar la tragedia; el arte es portador de esperanza. Por ello, la pintura puede convertirse en un medio de cuestionamiento crítico de las formas de vida de los seres humanos en sociedad.

La obra *Ch'ulel-Ixim* (espíritu del maíz) tiene su origen en un sueño-vigilia del mismo autor. El artista ha representado, bajo su propia técnica, el espíritu del maíz, pero también expresa que se trata del espíritu de “los hombres de maíz”. Su lenguaje simbólico es una invitación al despertar a la vida. Los colores de las mazorcas de maíz hablan de la dimensión interior del pueblo como fuerza para buscar un nuevo mañana: una utopía bajo un mismo sueño. Tanto mujeres, como hombres están unificados en un mismo cuerpo, tienen una raíz y un tallo común que los sostiene; juntos forman una misma mata de maíz, tal como lo narra el *Popol Vuh:* “llegó a la milpa; pero no encontró más que una mata de maíz; no había dos ni tres”;[28] juntos en un solo corazón buscando caminos de esperanza hacia el futuro, pero unidos en la diversidad —multiculturalidad—. La obra muestra los rostros humanos en forma

[26] *Ch'ul* significa “santo”, de acuerdo con Mariana Slocum, Florencia Gerdel y Manuel Cruz (comps.), *Diccionario tseltal de Bachajón, Chiapas*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1999, p. 38. Es importante considerar esta raíz para la comprensión de la palabra *Ch'ulel*.

[27] Se trata de una obra al óleo realizada entre 2020 y 2021 por Antún Kojtom, artista chiapaneco. Agradezco su confianza y que me permitiera tomar algunas fotografías para la realización de este trabajo.

[28] A. Recinos (tr.), *op. cit.*, pp. 103-110.

de maíz que miran al oriente (lugar donde sale el sol) porque se espera un nuevo amanecer: “Y dijeron los Progenitores y Formadores, que se llaman *Tepeu* y *Gucumatz*: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer’”.[29]

A continuación, haré un análisis del *Ch’ulel-Ixim* con la intención de conseguir una mayor comprensión de su sentido. Para empezar, *Ch’ulel* (espíritu) tiene implicaciones en el ámbito cosmológico, antropológico y teológico. Esta palabra se vincula con las expresiones *jihm,*[30] *t’ujbil*[31] *y Jimel*[32] *y* con las palabras *Ch’ulul* (lizo), que expresan la desfragmentación de la luz. Así tenemos que *Ch’ul* (sagrado) indica la esencia de la luz. Por su parte, la palabra *Xlipet* (brillando o resplandeciendo) está vinculada con *Ch’ul*. Este recorrido nos permite reconocer que lo propio del *Ch’ulel* es su aspecto dinámico, que se encuentra en constante movimiento y que está vinculado con la naturaleza y el ser humano. *Ch’ulel* surge como un quinto elemento y será la síntesis de los elementos de la Naturaleza: viento, tierra, agua y luz; pues el *Ch’ulel* es quien posibilita que los cuatro elementos queden integrados en una sola realidad. En consonancia con los cuatro elementos, recordemos el mito de *x-Antón,* donde el zorro sólo siembra cuatro granos de maíz: “el Zorro únicamente depositó cuatro semillas de maíz en la tierra”.[33]

> *“Y dijeron los Progenitores y Formadores: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer’”*

Así, *Ch’ulel* aparece como el elemento integrador de los cuatro elementos de la naturaleza e indica la consciencia sagrada de la vida. Por su parte, *Ixim* (maíz) participa del prefijo *Ix* e indica la dimensión femenina de la vida, por ejemplo, en

---

29 *Idem.*

30 Palabra que significa “paso”, pero según mis informantes, se trata del sonido que se produce cuando se deja caer la mazorca en el montón de maíz; aunque también está relacionada con la multitud de tonos de los granos de maíz.

31 Significa “bonito” y se refiere a alguien que quiere aparecer bonito ante la presencia del otro, ya que busca seducirlo.

32 Acción de tirar o derrumbar algo. Puede relacionarse con la acción de alguien que, de manera intencional, desea derrumbar algo establecido.

33 El número cuatro alude a las cuatro semillas que se depositan en cada agujero —la tierra, como útero en el que se gesta la nueva vida— del surco de la milpa.

maya-tojolabal algunos sustantivos femeninos son *Ixuk*: mujer. *Ixaw*: luna, *ixquiq*. Por ello, concluyo que *Ch'ulel-Ixim* hace referencia a un espíritu femenino; de ahí que se materialice en las narraciones míticas en la persona de *Ixquiq*, *Ts'ajalsul* y x-*Antón*. El *Ch'ulel-Ixim* aparece como experiencia personal: es alguien que aparece de manera sorpresiva en la vida del otro; su presencia es seductora, pues existe un coqueteo antes de irrumpir en la vida de la otra persona. A partir de la aproximación idiomática y de la revisión de los mitos, llegamos a la conclusión de que la experiencia que tiene el pueblo tseltal en torno al maíz es tardío. El maíz llegó de otro lado (es migrante), tal como lo deja ver el relato mítico de *Ts'ajalsul*.

El *Ch'ulel-Ixim* busca entablar un encuentro de profundo respeto con los hombres. Se trata de un respeto entre semejantes: *Yo-Tú-Tú*-y-*Yo*. Es como si se tratara de conocernos y amarnos a nosotros mismos.[34] De esta manera, queda al descubierto la dimensión del amor en orden al cuidado: el amor sabe cuidar; pero sólo ama quien cuida, y se cuida lo que se ama (amar-cuidar-proteger).[35] Queda evidente la importancia y, a la vez, la vulnerabilidad de los entramados o vínculos entre los seres que habitamos este planeta. Por ejemplo, el *Ch'ulel-Ixim* exige que se le trate como persona, que haya un trato humanizado y, si no existe el

Si no hay maíz, los seres humanos sufren y mueren de hambre

[34] El maíz exige respeto en forma de un ser humano: *Ixquiq*, *x-Antón* y *Ts'ajalsul*, ya sea porque ha sido abandonado o por violencia. El maíz, de alguna manera, humaniza, ayuda a las personas a saberse personas. No sólo el ser humano ha domesticado el maíz por medio del cultivo, sino que el maíz a humanizado al ser humano.

[35] El pueblo tseltal cuida y ama el *Ch'ulel* del maíz de diferentes maneras: antes de la siembra, se prepara un poco de agua con sal para que se esparza sobre las semillas y se pide que los elotes salgan con buen sabor y dulzura. Se hace oración dentro de la milpa para que la cosecha sea abundante y se pide para que los malos vientos, las plagas y el granizo no dañen la siembra. Piden perdón por la tala de árboles que se ha hecho para la nueva milpa. Esa relación profunda con el maíz se traslada a la vestimenta, ya que el *huipil* que usan las mujeres cuentan con formas romboidales, que simbolizan las plantas del maíz que son el sustento de la vida. Durante la pisca, se siembra una cruz en medio de la milpa para que el *Ch'ulel-Ixim* no se vaya a otro lado. El cuidado y el amor al maíz se expresa en todo el ciclo agrícola, pero también es cierto que, conforme pasan las generaciones, algunas prácticas rituales van desapareciendo.

Ch'ulel del maíz, se va: "*x-Antón* y sus hijos sufrían mucho y pasaban gran necesidad […] el Zorro regresó a su casa y viendo los elotes cortados se enojó mucho y comenzó a maltratar a *x-Antón*, y fueron tanto los golpes que la hizo sangrar […] *x-Antón*, por su parte, de inmediato regresó a la casa de su padre".[36] El *Ch'ulel* pide que no se le abandone, porque si no llora como bebé, no hay que quemar el maíz ni tirarlo como basura para no pisotearlo. Si no hay maíz, los seres humanos sufren y mueren de hambre.

A través de este análisis entre los mitos del pueblo maya-tseltal y las dos narraciones tomadas del texto del *Popol Vuh,* vislumbramos que el difrasismo "maíz amarillo" y "maíz blanco" significa "carne" y "sangre" de los hombres. Desde dicha mirada, se justicia que el maíz sea carne y sangre de los hombres. Para la cultura maya-tseltal, el maíz es el sustento de la vida y es, al mismo tiempo, "nuestro cuerpo". Por ello, sólo el maíz puede ser "carne y sangre de los hombres". Hemos encontrado en las narraciones míticas tseltales que se han reconstruido el papel protagónico de la mujer como fuente y sustento de la vida; asimismo, como constructoras de nuevos paradigmas culturales de liberación y humanización.

Bibliografía

De Vos, Jan, *Nuestra raíz*, México, Clío-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

Falla, Ricardo, *El Popol Wuj. Una interpretación para el día de hoy*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2013.

Recinos, Adrián (tr.), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura,* México, Siglo XXI, 1990.

Slocum, Mariana, Gerdel, Florencia y Cruz, Manuel (comps.), *Diccionario tseltal de Bachajón, Chiapas*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1999.

[36] A. Recinos (tr.), *op. cit.*, pp. 103-110.

La milpa: un complejo de creencias y prácticas socioculturales al suroeste de la Ciudad de México

María Elena Padrón Herrera*

En los pueblos serranos, ubicados al suroeste de la Ciudad de México, la agricultura de temporal y el trabajo en el monte fueron actividades que proporcionaron el sustento hasta mediados del siglo pasado.

El proceso de urbanización en el que se han visto inmersos ha generado modificaciones y transformaciones en su territorio y en las formas de obtener el sustento para las familias: han pasado de ser pueblos campesinos a pueblos urbanos o rural-urbanos en los que el uso de la tierra ha cambiado, los terrenos para sembrar son escasos y ahora el cultivo de la milpa es complementario del trabajo en los ámbitos comercial y de servicios. No obstante, las creencias y prácticas ligadas al trabajo en la milpa y el cultivo del maíz son una impronta indeleble que marca la vida productiva y ritual de sus habitantes.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Tomando como base al pueblo de San Bernabé Ocotepec, retomaré la memoria colectiva de sus habitantes para hablar del trabajo en la milpa, de los rituales agrícolas y las fiestas patronales como marcadoras de los tiempos propicios para el cultivo del maíz.

La relación sociedad-naturaleza-cultura

El medio ambiente natural en el que comunidades y grupos desarrollan su vida social y cultural tiene relevancia gracias a diversos procesos históricos. La relación de mujeres y hombres con su entorno natural debe situarse en tiempo y espacio, ya que las características geográficas, biológicas y climáticas dan lugar a una amplia diversidad de nichos ecológicos, así como a distintas formas de apropiación de los bienes naturales que proporcionan. Un elemento esencial para la construcción de creencias, conocimientos y saberes que la humanidad ha construido y acumulado a lo largo del tiempo es la observación sistemática de la naturaleza,[1] experiencia que permite a las sociedades apropiarse del espacio vivido y construirlo como territorio mediante prácticas socioculturales inscritas en él para satisfacer sus necesidades vitales.

---

[1] Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 462.

Cosmovisión

Las diversas visiones que se construyen sobre la naturaleza parten de las prácticas cotidianas que se realizan en el entorno natural; se entiende por *cosmovisión* "la visión estructurada en la que los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en el que sitúan la vida del hombre".[2] Este conocimiento adquirido de manera individual y colectiva implica un sistema elocuente de representaciones, ideas y creencias construidas al observar con detenimiento los fenómenos que acontecen en su entorno y que se objetivan en la práctica social.

Los ciclos naturales se han establecido observando los astros, el terreno, las fuentes de agua, la flora, la fauna, el clima, entre otros. Y los ciclos aportan conocimientos para aprovechar los bienes que proporciona la naturaleza, con lo cual se reproduce la vida material y cultural.

La cosmovisión tiene que ver con una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar de los seres humanos en relación con el universo, pero no sustituye el concepto más amplio de religión, en tanto que éste incluye la organización social para el ceremonial.[3]

Espacio y tiempo

Como extensión natural que antecede la presencia del hombre en el mundo, el *espacio* puede entenderse como una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada antecedente a toda representación y a toda práctica.[4] Cuando el medio ambiente natural es vivido, humanizado y apropiado por medio de la práctica de mujeres y hombres, de las observaciones sobre el ambiente natural en el que están inmersos, marcan la experiencia adquirida y la construcción de significados. Así, el espacio no se limita a la superficie terrestre; el cielo y el interior de la tierra constitu-

---

2 J. Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

3 J. Broda y Catherine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 21.

4 Gilberto Giménez, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, núm. 22, 2001, pp. 5-14.

yen dimensiones sobre las que se construyen percepciones, representaciones, creencias y prácticas.

La concepción de un *tiempo* cíclico está signada por el movimiento de rotación que da origen al día y la noche y por el movimiento de traslación de la Tierra alrededor del sol (solsticios y equinoccios). Ambos movimientos dan lugar a concepciones locales de calendarios de horizonte, tomando como indicadores los referentes orográficos del espacio socialmente vivido. Dicha concepción da sentido a representaciones y creencias, a prácticas productivas y rituales, un tiempo que se recorre y vuelve a recorrerse en la práctica social de los pueblos, que permite construir pensamientos sobre el lugar que ocupa el hombre en relación con el cosmos y del mundo donde se desarrolla su vida y su destino futuro. Así, tiempo y espacio son construcciones socioculturales articuladas necesariamente en la experiencia de los pueblos.

El trabajo: actividad creadora de vida

En las comunidades de raíces culturales mesoamericanas, el trabajo es actividad creadora que concreta la relación hombre-naturaleza-cultura; es una práctica que organiza la vida social y cultural de las comunidades. Siguiendo la propuesta de Good —trabajar es vivir y vivir significa trabajar—, el término tiene un sentido y valoración positiva.

> Trabajo o *tequitl* es el concepto organizador central de la vida [...] Todos los humanos desde que nacen hasta que mueren "trabajan" en sentido amplio. Trabajar incluye las actividades necesarias para la producción material y para la manutención del grupo doméstico. Pero el término *tequitl*, se extiende a otras actividades, como hablar a otros o dar consejos, compartir conocimientos y habilidades o adquirirlos, curar a alguien, morir o acompañar a otros en la muerte [...] También se usa *tequitl* para muchas actividades relacionadas con la celebración de las fiestas [...] *Tequitl* es un concepto incluyente que abarca todo uso de la energía humana física, espiritual, intelectual, artística, emocional —para realizar un propósito específico, definido en términos sociales—.[5]

[5] Catharine Good Eshelman, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 136, 137.

De esa manera se concibe el trabajo. Y no sólo trabajan los seres humanos. Los antepasados muertos, los santos, las cruces, las vírgenes, el viento, las nubes, la lluvia y las fuentes de agua, la tierra y el señor del monte, el sol, la luna y las estrellas, el universo entero: todos trabajan en beneficio de la vida.

El trabajo en la milpa

Los conocimientos y aprendizajes que las comunidades han acumulado gracias a minuciosos procesos de observación del entorno natural constituyen una valiosa herencia de saberes y prácticas socioculturales, transmitidas de generación en generación. En dicho proceso, el trabajo familiar y comunitario, en general, y en la milpa, en particular, es de gran importancia, ya que la vida de las comunidades campesinas cobra sentido en relación con el ciclo agrícola.

La milpa es un sistema de policultivo tradicional y complejo que combina la siembra de maíz, frijol, calabaza y otras verduras, como haba, chile, chilacayote y una diversidad de quelites, miltomate y malva, plantas que crecen de manera espontánea en los campos de labranza, según las características ecológicas específicas de cada región. Gracias a su distribución horizontal y vertical, el cultivo de esta diversidad de plantas les permite coexistir en armonía, aprovechando los nutrientes disponibles, pues estos cultivos se complementan en la milpa y su combinación permite que los nutrientes se fijen, sobrevivan y mejoren. De este modo, la calabaza, que demanda muchos nutrientes, se desarrolla a ras de suelo, abarca grandes superficies en el plano horizontal y conserva humedad para el buen crecimiento de la planta de maíz; por su parte, el frijol fertiliza el suelo y fija el nitrógeno atmosférico, lo que beneficia al maíz, cuyos tallos actúan de soporte para que el frijol se enrede y trepe.

El trabajo que requiere la milpa tiene varios momentos, según cada etapa de crecimiento de cultivos que se benefician entre sí. El maíz es el cultivo principal en la milpa, lo que sustenta la vida y en torno al cual se han construido creencias y prácticas rituales.

El ciclo del maíz y el ciclo festivo en San Bernabé Ocotepec

Padre Santo, tú eres el tiempo,
tú eres la primicia, el sol, la cosecha,
los frutos de la tierra, la vida.[6]
Porfiria Jiménez

Equinoccio de primavera y fiesta para el patriarca san José

La fiesta que los habitantes de San Bernabé Ocotepec organizan para el patriarca san José significa el inicio de la veneración del año, un tiempo que cobra sentido para los pueblos campesinos. Tal evento se conjuga con el momento de la luna nueva y las primeras agüitas de marzo; estos elementos indican el tiempo propicio para sembrar en las faldas de los cerros, donde las tierras guardan la humedad que favorece el crecimiento de la milpa. Si no se conocen estas señales, la semilla se agusana; pero, además, dichas señales indican el momento propicio para subir a las parcelas y rezar: "'En el nombre sea de Dios, que ya voy a picar la tierra', o decíamos 'En el nombre sea de Dios que tenga una buena cosecha'. Se bendice a los cuatro vientos y al centro y ya empezamos a sembrar nuestro maicito".[7]

Para este tiempo, la tierra ya está preparada para el nuevo ciclo de siembra. Y, así como la naturaleza realiza su trabajo renovador, los hombres contribuyen con sus energías al servicio de la tierra, realizando los rituales propiciatorios que se requieren para garantizar el buen desarrollo de los cultivos. Acostumbraban "bendecir a los cuatro rumbos del terreno de cultivo, se rezaba un padrenuestro y se decía 'En el nombre sea de Dios, que se me dé mi siembra o hágase tu voluntad y a sembrar'".[8] La siembra es una etapa del ciclo agrícola y del trabajo en la milpa en la que participaban familiares y amigos, compartiendo el trabajo y los alimentos.

---

6 Porfiria Jiménez, rezandera de San Bernabé en la semana de veneración a las santísimas cruces del Mazatepetl y al santo patrón san Bernabé. Junio de 2006.

7 Testimonio de Plácida Rojas (†), danzante. Abril de 2007.

8 Testimonio de Josafat de la Rosa. Marzo de 2007.

> Cuando se sembraba y cuando se piscaba[9] eran unas pachangotas. No era fiesta, pero se hacía fiesta, porque antes aquí no se cobraba. Nomás preguntaba uno: ¿cuándo vas a sembrar? Y se echaba uno la mano; se juntaban tres familias, por decir algo, y el día de la siembra ahí estaban todos con su morral y su azadón, listos para empezar a echar la semilla. Llegaba uno bien temprano y a trabajar. Ya como aquello de las doce, tomábamos agua de limón o pulque. Mi papá me decía 'vete a dar una vuelta a ver si ya viene tu mamá'. Ya iba yo y a lo lejos veía a mi mamá y a mis hermanas con la comida, las tortillas; traían más agua de limón y más pulque. ¡Y ahí vienen y ya llegaba mi mamá y se hacía la fiesta! Porque éramos harta familia y llevaba mucho de comer. Porque san Bernabé siempre ha sido vasto para la comida: mole, habas, lo que pudiera, pero bastante, muchas tortillas hechas a mano. Así era cada familia con su milpa, porque cuando otros sembraban, íbamos a ayudarlos.[10]

Conocer la forma de trabajo en la milpa requiere los saberes aprendidos mediante la observación de la naturaleza y de las acciones realizadas por las personas mayores de la comunidad. Se trata de conocimientos relacionados con creencias muy arraigadas que se manifiestan en los actos cotidianos y en el trabajo de los campos de cultivo.

> Los cucuruchos son los aires que hay en la milpa, allá por el Capulín, en el Mazatepetl. Allá les poníamos su ofrenda a los cucuruchos; les poníamos comida y su pulque para que estuvieran contentos y no nos hicieran daño. Porque antes, en las milpas, así hacíamos: les dábamos de comer cuando nosotros íbamos a comer; primero les dábamos a ellos para que no se enojaran y para que a nosotros no nos diera aire. Cuando era niño, yo venía por El Capulín, entonces sentí algo raro, me empecé a marear y a sentir mal. Cuando llegué a mi casa, me acosté porque me dolía la cabeza y sentí que la casa y el techo daban vueltas. Mi abuelita me dijo que me

9 Pixca, pisca o pizca. "1. Acción de pizcar 2. Época o temporada de cosecha. 3. Lugar donde se cosecha. Pizcar: cosechar, segar, recolectar. De pixca, cosechar, *vid.* C. Montemayor, p. 98. Molina nos dice que *pixquitl* significa "cosecha", "lo que se coge o siega de la heredad o sementera". *Pixca*. ni. "coger el mays", *vid.* A. Molina, pp. 31 y 82.

10 Testimonio de Sofronio González. Mayo de 2007.

> había dado aire. Entonces, fue por un huevo y me limpió la frente haciendo la señal de la cruz; me limpió la cabeza y el cuerpo, luego echó el huevo a un vaso con agua y ahí salieron como remolinos en la clara del huevo y dijo que ahí estaba el aire. Por eso, de lo que uno traiga o vaya a comer, hay que darles a ellos primero.[11]

Como parte de la festividad para el patriarca San José, se realiza una ceremonia para la celebración del equinoccio de primavera en el Mazatepetl[12] (cerro de venados), dirigida por el grupo de danza azteca del Cerro del Judío. La comunidad realiza en la cúspide del cerro un ritual de purificación para agradecer y propiciar la renovación de plantas y animales, y el inicio del nuevo ciclo del maíz. "La costumbre es llevar ofrenda de semillas y comida para el señor del Monte, para agradecer los dones recibidos y pedir por el sustento, por una buena cosecha. Así nos enseñaron los abuelitos y así aprendimos nosotros".[13]

En lo alto del templo prehispánico, con cantos y alabanzas, veneran a los vientos de los cuatro rumbos: al centro, arriba y abajo, para después sahumar a cada uno de los asistentes y a sus instrumentos de trabajo, lo que propicia la armonía y el equilibrio de la energía cósmica para beneficio de la humanidad. El uso ritual del Mazatepetl tiene su origen en la época prehispánica; luego continuó en la época colonial y hasta nuestros días. Esto se comprueba por el culto a las cruces que ahí realizan, y que es símbolo de las creencias y las prácticas reelaboradas y resignificadas durante la Colonia. Año con año, son actualizadas con la práctica ritual realizada en el lugar.

Mientras arriba se realiza el ritual de purificación, abajo se desgrana maíz y se comparten mazorcas entre los representantes de los pueblos. El humo de copal acompaña todo el tiempo las acciones y las palabras: "Yo le hago entrega de esta semilla, estando enterado de que solamente quedan dos pueblos en nuestra demarcación que siguen sembrando y cosechando: San Bernabé y San Nicolás".[14]

---

[11] Testimonio de Enrique Pérez González. Julio de 2008.

[12] El Mazatepetl significa y tiene sentido como un lugar propicio para el culto utilizado desde la época prehispánica. En la actualidad, los habitantes de San Bernabé constatan la continuidad ritual del paraje, con su práctica sociocultural.

[13] *Idem.*

[14] Capitán de la danza de concheros de San Nicolás Totolapan. Marzo de 2007.

Con su práctica, se evidencian las creencias religiosas relativas a la producción de la vida material, así como la importancia de la actividad agrícola y la siembra del maíz, que constituye una impronta indeleble en la vida de los habitantes de Ocotepec, pese a los cambios y transformaciones vividos en la región. Estas fechas son profundamente significativas para ellos, no sólo en el aspecto productivo, sino también en el simbólico. "El 19 de marzo [es] una fecha muy significativa, ya que entre el 19, 20 y 21 hay un momento culminante de cambio del año: es cuando el sol —en su movimiento aparente sobre la elíptica— pasa del hemisferio sur al hemisferio norte, por el equinoccio de primavera, produciéndose así el inicio de la renovación de la naturaleza. Con los rituales dentro de las festividades religiosas se pretende rejuvenecer a la naturaleza y a la sociedad, es decir: 're-crearlas periódicamente'".[15]

Para los mayores, la Semana Santa es el tiempo propicio de sembrar en las laderas

La veneración del tiempo, que en la región inicia hacia la tercera semana de marzo, se complementa en Semana Santa con la celebración del viacrucis hacia el Mazatepetl, lugar significativo tanto a nivel local, como para los pueblos vecinos. Las personas mayores narran que éste era el tiempo propicio para sembrar en las laderas del cerro, hecho registrado en la memoria de los ejidatarios y sus familias. El Sábado Santo, se daba "su gloria a la tierra, porque era el día que sembrábamos aquí".[16]

La fiesta patronal dedicada a san Bernabé y a las tres cruces del Mazatepetl (11 de junio) marca el tercer momento de siembra, de acuerdo con las características de los terrenos de cultivo. Este festejo indica el tiempo propicio para sembrar en las tierras que denominan *barriales*, porque son tierras duras, por lo cual necesitan lluvia abundante.

[15] Marisela Gallegos Devéze, "Las fiestas religiosas entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan", en Efraín Cortés *et al., Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, p. 170.

[16] Testimonio de Fortino Martínez. Marzo de 2009.

Petición de lluvia en el Mazatepetl

El buen desarrollo y crecimiento de los cultivos en las milpas depende de un buen temporal; por eso, el 3 de mayo los habitantes del pueblo suben al cerro, para venerar a las crucitas plantadas en lo alto del templo prehispánico. Las familias llevan la cruz que protege su vivienda, a sus habitantes y también la que plantarán en las tierras de cultivo.

En lo alto del cerro, todo está ya dispuesto para la celebración. El sitio impone, por sus escalinatas, su altar para la misa, colocado al lado de la enorme *tortuga-jaguar* esculpida en la roca, símbolo de fertilidad.

El trino de los pájaros, el aroma de la tierra húmeda por el rocío, el abrazo de los pinos y encinos que circundan el sitio acompañan a las primeras familias que llegan para celebrar a las santísimas cruces del cerro. Las *crucitas* —como ellos las nombran— llegan ataviadas con cendales elaborados en satín o con vistosos listones anchos de distintos colores; otros están elaborados con papel crepé de dos colores (azul, rojo, morado combinado con blanco, rojo y amarillo), entretejidos en espiral y con flores frescas al centro y en los cuatro clavitos de la cruz. Otras crucitas lucen una enorme flor elaborada con hojas de maíz. Las flores son de ocho pétalos y se colocan en la parte central de la cruz, enmarcadas por amplios listones azules que forman un rombo. Al ser colocadas sobre la base del templo, sus ángulos marcan los rumbos: la cabeza de la cruz apunta hacia el sol (Este), que se asoma por entre las copas de los árboles; el pie de la cruz, hacia donde se pone el sol (Oeste); de los brazos de la cruz, uno señala hacia el norte de la ciudad de México y el otro hacia el sur, donde se ubican los cerros y montañas, parte de la sierra de las Cruces.

El 3 de mayo, el pueblo sube al cerro a venerar las crucitas, en lo alto del templo prehispánico

En lo alto del templo, se colocan las tres cruces del cerro (de colores verde y azul), a los lados de la cruz más grande (de colores rojo y café). Al fondo, las frondosas ramas de los árboles parecen cobijar las tres cruces, que esperan la veneración de hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, niños y niñas que han subido al Mazatepetl en

un llamado imperativo y guiados por creencias y prácticas “antiguas” que se renuevan en los tiempos “modernos” con vitalidad y dinamismo.

Las cruces del Mazatepetl no portan los cendales que lucieron desde junio del año anterior, pues fueron retirados en Semana Santa, durante el viacrucis. Tampoco la cruz principal tiene el corazón con sus rayos dorados al centro; lo retiraron para crucificar al joven que personifica y representa al Nazareno el Viernes Santo. Habrá que esperar un mes para subir nuevamente y pedir permiso al señor del Monte[17] para bajar las tres cruces; se llevarán al centro del pueblo, donde descansarán durante una semana y serán veneradas con el rosario y los cantos de cada día. Tras arreglarlas y vestirlas con cendales nuevos para velarlas la víspera del día del santo patrono, se les llevará a oír misa a la iglesia en la fiesta de san Bernabé para después, en procesión, subir con ellas hasta la cima del Mazatepetl, donde volverán a plantarse,[18] y serán alabadas con música y danza.

Las tres cruces volverán a plantarse y serán alabadas con música y danza

Mientras llega ese momento, el 3 de mayo se reúnen ahí por sus creencias. Al pie del sitio sagrado, un sinnúmero de cruces de distintos colores y tamaños tapizan la base del templo prehispánico; otras más se colocaron entre los matorrales o al pie de los grandes árboles; hay quienes prefieren descansar la cruz de pie sobre la tierra ardiente o sostenerla junto a ellos, abrazándola contra su pecho. Pero todas están ahí para oír misa juntas, ser festejadas y veneradas, mientras los campesinos esperan con ello el favor de un buen temporal, la renovación de la vida y la protección para todas las familias del pueblo.

---

[17] José Luis Gutiérrez (†), capitán del grupo de danza de Tenango. Octubre de 2006.

[18] *Plantar* es el término que utilizan al referirse al hecho de colocar nuevamente las tres cruces en sus respectivas bases. Antes de que se pusiera a la luz el templo prehispánico, las santísimas cruces se *plantaban* en lo alto del montículo de tierra que cubría el adoratorio, cerca del hoyo, donde las personas dicen que es el centro, la entrada a las entrañas de la tierra. Hoy “el centro está donde crece un gran árbol que no quitaron cuando reconstruyeron el templo”. Testimonios de Josafat de la Rosa. Equinoccio de primavera, de 2008, y Francisco Amaya. Abril de 2007.

Están ahí para alabar al Señor, en un acto que actualiza las creencias religiosas, en una práctica que objetiva su cosmovisión en el ritual. Porque el Mazatepetl, ese cerro sagrado, con una carga simbólica refiere a tiempos remotos y actualiza sus significados en la práctica ritual. La fiesta de la Santa Cruz está orientada a la petición de lluvias, se relaciona con el trabajo agrícola, el culto a los cerros y al agua y se efectúa en la temporada seca; forma parte de un complejo ciclo festivo y del sistema ritual familiar y comunal. Se trata de una devoción que vincula diferentes lugares del territorio: el centro del pueblo donde se ubica el templo, los escasos terrenos de cultivo, las viviendas, los cruces de caminos y la cúspide del Mazatepetl, espacio sagrado al que llevan a bañar a san Bernabé o a san Antonio, cuando se retrasa el temporal y donde, elevadas sobre el templo prehispánico, se venera a las tres cruces en distintos momentos del año.

Al caer sobre la piel, el agua refresca y penetra rápidamente la tierra ardiente

Por los testimonios y las acciones observadas, podemos decir que ejidatarios, comuneros y avecindados suben al cerro para venerar al señor del Monte, al Padre, al corazón del cerro, al corazón del pueblo y a la tierra, representados en la cruz, pero esto también es un símbolo que representa a “Cristo-el dios hijo, el dios Padre y al dios Espíritu Santo”.[19] Ofrecen dones y oraciones a la cruz, que no se expresan sólo en objetos y palabras, la participación y la acción son una ofrenda y una oración con la que se agradece y pide un buen temporal.

La común unión se expresa en distintos momentos de la celebración, sobre todo, al final de la eucaristía, cuando se bendice el agua y con ella a las cruces, las personas y al lugar. Con un ramo de plantas verdes, el sacerdote rocía agua bendita a los presentes; al caer sobre la piel, el agua refresca el cuerpo y penetra rápidamente la tierra ardiente; las voces de los presentes se escuchan elevando su mirada al cielo y pidiendo en una súplica profunda: “¡*Échanos agua, Padre*!, ¡bendito de Dios te llamas!” Cuetes cruzan los cielos, acto que une los corazones en una sola devoción, y más cuando el sacerdote sube las escalinatas del templo hasta llegar a lo alto para

[19] Testimonio de Josafat de la Rosa. Mayo de 2007.

bendecir con agua las cuatro esquinas y a las santísimas cruces que se ubican en el centro del Mazatepetl.

En San Bernabé, el 3 de mayo, las creencias y el ritual unen a las familias, a las personas que suben al Mazatepetl; también a los agricultores, que llevan la cruz hasta su pequeño terreno de cultivo, acompañándola con cantos, copal, oraciones y comida; veneran los cuatro rumbos, la tierra, el sol y la lluvia, en un rito de fertilidad profundo que implica dar, recibir y devolver dones. “El maíz brota en ocho o diez días si está bonito el clima. ¡Como ahorita, que está bonito porque llueve! El maicito sí crece bonito; están las matitas *asinita* [señala una altura de medio metro, aproximadamente]. Pero luego, si deja de llover, como en mayo que hace mucho calor y no cae lluvia, el maicito se pone hasta cenizo, se tuerce de que hay mucha resequedad”.[20]

Así como la fiesta de San José marca el paso del tiempo seco-frío, la celebración del 3 de mayo a la Santa Cruz marca el tiempo seco-caluroso, con lluvias esporádicas; es un tiempo de transición entre la época seca de calor intenso y la época de lluvia, que en la zona se normaliza en la segunda semana de junio.

Otro de los sitios propicios para el culto a la cruz y la petición de lluvia es la Coconetla, en la región suroeste. En ella participan habitantes de los pueblos de Magdalena Atlitic, San Nicolás Totolapan, San Bernabé Ocotepec, San Bartolo Ameyalco y Santa Rosa Xochiac, los habitantes de los barrios y también las colonias formadas en lugares que fueron tierras ejidales de dichos pueblos. La Coconetla se ubica en la cañada de la Magdalena, en las cumbres que enmarcan el recorrido del río Atlitic —el único vivo de la Ciudad de México—. Ofrecen su misa a las cruces que están en su cúspide, en la que se bendice agua con sal que, al terminar la eucaristía, el sacerdote utiliza para bendecir las cruces y a los asistentes. En el festejo se comparten los alimentos que los anfitriones convidan a sus invitados: mole verde y rojo, pollo, frijoles y tortillas,

A San Isidro se le pide al revés para que conceda lo contrario

20 *Idem*.

agua de sabor, refresco, cerveza o pulque. Además, la gente que sube por la carretera a pie o en automóvil disfruta del paisaje, ya que desde esta cumbre se divisa el bosque, el Ajusco, el Xitle y los cerros próximos, el río; es un remanso de paz, íntimo y sagrado y, a la vez, muy próximo al bullicio y ritmo acelerado de la ciudad de México.

Fiesta para san Isidro Labrador

Las señoras mayores del pueblo de san Bernabé cuentan que antes, para el 15 de mayo, iban a la capilla de san Isidro Labrador, ubicada en el pueblo de Magdalena Atlitic. Llevaban a los niños vestidos de indios y bajaban con sus jaulas de pájaros —el oficio de pajareros era uno de los trabajos complementarios de las familias— y con su yunta adornada con flores; también llevaban los implementos de labranza para que los bendijera el padre.

> Era bien bonito. Bajaban con sus jaulitas de pajaritos, la yunta bien adornada, hasta el perrito; iba toda la procesión. El padre nos recibía y bendecía todos los elementos de trabajo. Tú no te acuerdas, a ti ya no te tocó, pero antes, cada día primero de mes, bajaban al templo de San Bernabé —bueno, los que venían de allá de los campos, los que tenían allá sus ranchitos—, para que el padre los bendijera y [les] rociara agua bendita en su hoz, su hacha y su escoba. Ya todo eso se ha acabado; lo ven los muchachos y se ríen. Pero el día de san Isidro íbamos a su capilla a pedirle. A San Isidro se le pide al revés para que conceda lo contrario, la lluvia: san Isidro Labrador quita el agua y pon el sol.[21]

Quienes todavía tienen terreno de cultivo y siembran maíz comentan que hay que llevar agua para rociar la milpa y ofrecer copal para llamar la lluvia, cuando ésta se retrasa.

Un baño ritual: agua pura y fresca para san Bernabé y san Antonio[22]

Si las celebraciones realizadas como parte del ciclo festivo de la época seca no son eficaces para propiciar la llegada de un buen temporal, si las lluvias se retrasan y el

21 Testimonio de Porfiria Jiménez, rezandera de San Bernabé, antes de iniciar el rosario para las santas cruces y para san Bernabé. Junio de 2007.

22 San Antonio de Padua es un santo que cuida la familia de Herminia Montes de Oca (†). Felícitas Cortés comenta que esta imagen proviene del Estado de México. La trajo una señora que se casó con

calor se agudiza, es seguro que el santo patrono del pueblo saldrá a procesión hacia el Mazatepetl. Ahí bañan a san Bernabé, encima de una enorme roca que forma parte de un conjunto donde se observa una serie de cajetitos esculpidos. La última vez que subieron a realizar este ritual fue en 1998, un año muy caluroso con pocas lluvias en mayo y junio; "ya era 24 de junio y aún no llovía".[23]

En la memoria de ancianos y adultos del pueblo está vivo el recuerdo de momentos y situaciones, vivencias que han dejado huella y forman parte de la experiencia individual y de la memoria colectiva. Los recuerdos que llegan al presente contienen puntos precisos del territorio que, en conjunto, integran el paisaje ritual de Ocotepec. De esta manera, las creencias relacionadas con los santos se vinculan con elementos del paisaje: cerros, barrancas, ojos de agua, geosímbolos como el Mazatepetl, cuevas (reales o inventadas), rocas y grandes peñascos. Y todos refieren a personajes históricos o a deidades mesoamericanas: Tláloc, el "pie" y la "rodilla" de Moctezuma o la Malinche, los cajetitos o pocitas, el Padre y la madre tierra, el templo hoy puesto a la luz. Son símbolos dominantes que aparecen de manera recurrente y dan cuenta de la apropiación simbólica del territorio, de la resignificación constante y del uso ritual actual, de los significados que otorgan al entorno natural y de las prácticas que actualizan las creencias.

Se pide un buen temporal, una buena cosecha y la continuidad del equilibrio cósmico

Al pedir el favor de la lluvia, se espera el momento propicio para la siembra en las tierras que denominan *barriales*, tierras duras que requieren abundante agua; la naturaleza y la humanidad la necesita para la reproducción de la vida. Con esta serie de prácticas rituales, se pide el favor de un buen temporal y una buena cosecha, la reproducción de la vida y la continuidad del equilibrio cósmico, aunque la agricultura no sea ya la principal actividad productiva en la región.

---

un hombre del pueblo; prestaba al santo para pedir la lluvia, al cual subían al Mazatepetl, junto con san Bernabé, para bañarlo. En los años en que se realizó el trabajo de campo, el ritual no se llevó a cabo.

23 Testimonio de Mercedes Romero (†). Mayo de 2007.

El cerro es el *altepetl,* “agua-cerro” o “cerro lleno de agua”, donde se forman las nubes; por ello, para los habitantes de San Bernabé, el cerro constituye un lugar adecuado para pedir la lluvia. “Lo bañan en el cerro, porque es un lugar adecuado para eso [...] llevaban el agua para bañarlo de las barrancas, porque antes había sólo ríos, no había potable. Llevaban el agua y la gente que iba, lo bañaba”.[24]

Los niños, niñas y señoritas son las personas indicadas para bañar a los santitos, a quienes tratan con sumo cariño y respeto debido a la pureza que éstos representan. Su participación en el ritual es fundamental no sólo para que sea eficaz, sino también como parte de la transmisión y el aprendizaje de la cultura del grupo.

> No es por presumir, pero a mí me tocó bañarlo. Yo tenía como ocho el primer año que lo bañé, pues nosotros somos agricultores, cultivamos, tenemos terrenos de cultivo. Recuerdo que llegó junio y no llovía nada, puro calor y nada de agua. Entonces, se hicieron procesiones y la misa en el Cerro del Judío [...] allá donde están unas piedras que labraron los señores de antes, nuestros antepasados, los más antiguos de aquí. Subimos en procesión porque ya era junio y no llovía, así que los representantes dijeron que debíamos subir a bañar a san Bernabé, para que nos mandara el agua, porque ya la milpita se estaba secando.[25]

En un *continuum* ritual, las procesiones y los símbolos religiosos integran dos espacios sagrados que son objeto de culto: Ocotepec y el Mazatepetl. Los símbolos religiosos como las santísimas cruces y el santo patrón, el templo católico y el templo prehispánico, Tláloc, los petrograbados y cajetitos labrados en las rocas, el uso ritual y los significados que se les otorga, son ejemplo de la resignificación construida a lo largo del tiempo en estos espacios sagrados y con la práctica social de los habitantes del pueblo. “Llegábamos hasta arriba, donde está ‘el pie’ y ve que hay hoyos en las rocas. Entonces, se llenaba el hoyo de agua y una niña o una señorita, porque tenía que ser una señorita o un niño [*sic*], bañaba a san Bernabé, mientras todos estábamos

[24] Testimonio de Marina Jiménez. Febrero de 2007.
[25] Testimonio de Samuel García. Febrero de 2007.

alrededor y se rezaba el rosario […] los bañamos con claveles blancos y los secamos con manta de cielo”.[26]

La eficacia simbólica se manifiesta al cumplir el ritual y obtener el don solicitado, ¡el milagro de la lluvia! “A san Antonio y a san Bernabé los bañaban donde estaba Tláloc. Entonces, nos hacía el milagro. Llegando aquí, empezaban a llover los truenos y a caer la lluvia”.[27] “Con él sí llovía, caían buenos aguaceros […] Bajábamos bien mojados. Los aguaceros le hacen mucho bien a la tierra, concentran el agua, las lloviznitas”.[28]

El solsticio de verano y la veneración a los santos lluviosos

En los pueblos ubicados en la sierra de las Cruces, el tiempo de lluvia o tiempo verde corre entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño. Las tierras barriales[29] se encuentran listas para la siembra, pues ya pasó la viga y se acabó de terronear. Más adelante, llega el tiempo de deshierbar[30] o escardar entresacando o arrancando las hierbas malas de la milpa para que la fuerza de la tierra le haga bien a las plantas de maíz. La segunda y tercera semana de julio son el tiempo de “echar montón”, es decir, de formar montículos que cubren y protegen el tallo de la planta para que las tormentas y granizadas no la doblen ni lastimen.

La fiesta dedicada a san Bernabé, santo patrono del pueblo, indica la apertura plena del temporal. Con esta festividad inicia el ciclo de los santos patronos en la región y el fortalecimiento de redes sociales de interacción por medio del intercambio ritual entre los santos y sus respectivos pueblos. La reciprocidad es uno de los valores que orienta la práctica social de los habitantes de los pueblos serranos; dar, recibir y devolver es la dinámica en la que están inmersos los santos y los seres humanos.

---

[26] Testimonio de Josafat de la Rosa. Marzo de 2007.

[27] Testimonio de Porfiria Jiménez, rezandera de San Bernabé. Junio de 2007.

[28] Testimonio de Francisco Amaya. Abril de 2007.

[29] Hoy en día, este tipo de tierra ha cambiado su uso agrícola por habitacional; no obstante, en la memoria de hombres y mujeres están presentes los tiempos que marca la fiesta patronal dedicada a san Bernabé, en relación con el ciclo agrícola.

[30] Una vez que la planta de maíz brota, se debe cuidar que la hierba no le robe nutrientes; por ello, se deshierba, para que su crecimiento sea el adecuado.

En la concepción de los lugareños, los santos realizan su trabajo divino. Ellos tienen el poder para controlar los fenómenos meteorológicos; por ello, las personas los veneran organizando vistosas fiestas. Al santo venerado, corazón del pueblo, le dan gracias y elevan sus ruegos para pedir que no falte el sustento diario, el trabajo, la salud, un buen temporal y una buena cosecha. Piden no sólo para ellos, sino para toda la humanidad, pues dicen que, aunque hoy ya no dependen de la cosecha, todos necesitamos de la lluvia y el sol. Los saberes adquiridos a través de la observación de la naturaleza proporcionan a hombres y mujeres la experiencia y el conocimiento sobre los tiempos propicios para cada etapa del ciclo agrícola y para realizar la veneración que hicieron suya desde niños.

San Bernabé Ocotepec (11 de junio)

En Ocotepec, la memoria colectiva trae al presente el recuerdo de las actividades realizadas por la mayor parte de la población antes de la urbanización del ejido. Felícitas Cortés nos dice que la costumbre era sembrar las tierras barriales terminando la fiesta del santo Patrono —a más tardar el 15 de junio—, para que la milpa creciera bonita y diera elotes grandes que, al madurar, se transformaran en buenas mazorcas. Felícitas refiere que algunos dicen que si sembraban después —cerca del 20 de junio—, sí crecía la milpa, pero daba mazorcas pequeñas. "¡Pero si son nada más cinco días! —le decía a mi esposo— y él respondía ——Sí, pero cinco días son cinco días y la milpa ya no se da igual—. Así que él acostumbraba sembrar antes o el 15 de junio, a más tardar".[31]

En los pueblos de la región, las fiestas patronales están estrechamente relacionadas con la actividad agrícola que va de la siembra a la cosecha del maíz, actividad que origina percepciones, representaciones, creencias y prácticas construidas en torno a las deidades e imágenes católicas vinculadas con el territorio y señor del Monte y los cucuruchos. Como núcleo de la vida religiosa de los pueblos, los santos patronos constituyen el centro de las fiestas del tiempo de lluvia. Un tiempo cósmico que, a nivel local y regional, se corresponde con momentos clave de la actividad agrícola; un tiempo en el que las divinidades veneradas tienen que realizar su trabajo divino para controlar el temporal y propiciar el buen desarrollo del maíz y buenas cosechas.

31 Testimonio de Felícitas Cortés, rezandera y responsable de la mayordomía de San José de 2007 a 2009.

La fiesta patronal organizada para san Bernabé es la fiesta más grande que se realiza durante el ciclo festivo del pueblo y de la zona; con ella se abre el ciclo de correspondencias entre los santos patronos de la región. Las fiestas patronales, en honor a los santos protectores que dan nombre a los pueblos, desde la época colonial han dado continuidad a la vida religiosa en la zona.

En general, la organización del ciclo festivo y, en particular, la de las fiestas patronales, las comisiones de festejos y mayordomías son fundamentales a nivel local para coordinar la participación y el trabajo comunitario necesario para la fiesta. A nivel regional, el culto al santo patrón de cada pueblo fortalece las redes sociales, la organización comunitaria y la organización entre los pueblos de la zona, así como la reproducción de su cultura e identidad.[32]

Las fiestas que integran el ciclo de los santos patronos para el control del temporal son propiciatorias y de agradecimiento; su objetivo es agradar a los santos protectores de cada pueblo, para obtener el beneficio de una buena temporada de lluvia, que favorezca el desarrollo adecuado de los cultivos, su maduración y las buenas cosechas. Tales fiestas también son la ocasión para reafirmar las identidades, las culturas y las relaciones entre pueblos que se consideran hermanos, y cuyas raíces se remontan a las épocas prehispánica y colonial.

Desde la época colonial, las fiestas patronales dan continuidad a la vida religiosa en la zona

Si bien cada pueblo tiene su propio calendario festivo, coinciden durante el tiempo de lluvia; juntos trabajan, participan y realizan el intercambio ritual entre los santos hermanos y sus respectivos pueblos. Se cree en el poder de los santos; su trabajo divino se encarga de controlar el temporal, de traer lluvias benéficas y evitar granizadas, culebras de agua, trombas, tormentas o sequías que afecten los cultivos y el desarrollo de la vida sobre la tierra. Para tal fin, los pueblos veneran a sus protectores con alegres y coloridas fiestas; ellos, a cambio, con su poder divino, realizan su trabajo en beneficio de la vida y el equilibrio natural y cósmico.

[32] Por el momento, no se describirán todos los rituales que integran la fiesta ni las distintas dimensiones imbricadas en su realización.

Los pueblos ubicados al suroeste de la Ciudad de México comparten formas de organización, objetivos y el sentido de sus fiestas patronales. Ocotepec mantiene relaciones de correspondencia con varios de los pueblos que considera hermanos; se trata de una hermandad signada por el parentesco que se concibe entre los santos patronos y que da nombre al territorio de los pueblos e identifica a sus habitantes. Entre las funciones de las fiestas patronales está la de ser marcadoras del tiempo agrícola y de las actividades pertinentes para el buen desarrollo de la planta de maíz y las milpas. Los pueblos, los santos, las cruces, las vírgenes, la tierra, el sol, el aire, la lluvia, el señor del Monte, los cucuruchos y los antepasados trabajan juntos para el buen desarrollo de la planta de maíz, de las milpas, de la vida.

Santa María Magdalena Atlitic (22 de julio)

Santa María Magdalena está relacionada con el único río vivo de la Ciudad de México —río Magdalena o Atlitic—, con la cañada de Contreras y con la barranca del Rosal. Ahí se realiza la recepción de las correspondencias, el lugar donde se convive y comparte y de donde sale la procesión que recorre el camino hacia el río y la cañada, hasta llegar al templo ubicado en el centro del poblado.

Para la fiesta de la Magdalena, la planta de maíz ya está jiloteando o próxima a jilotear; en este tiempo pueden caer granizadas que dicen que "asustan al maíz". En 2008, para la fiesta de santa Magdalena, mientras los pueblos reafirmaban sus lazos de amistad con el compromiso de impulsar sus tradiciones y costumbres, la tormenta con granizada llenaba el ambiente de truenos, humedad y frío, lo cual aumentó el sonido y la velocidad del agua que corre por el río Magdalena. Al siguiente día de fiesta, de nuevo cayó granizo.

Aunque con la fiesta se pretende propiciar un buen temporal, julio es el mes con más riesgo de tormentas y granizadas que antaño afectaban las viviendas de las familias y los cultivos. En la memoria de los agricultores está vivo el recuerdo de los cuidados que deben prodigarse al maíz cuando se *espanta* con el granizo. "Si la planta no está espigando y jiloteando, todavía tiene remedio; entonces, el trabajo para curarla consiste en echarle montón, acercarle la tierra hasta que quede como un volcancito, hay que ponerle ramitas para que sostengan la plantita y se calienta, y sí se da. Pero cuando la plantita está jiloteando y espigando y le cae granizo, ya no

se da, porque se 'asusta' y ya no sale. *Asustarse* es cuando el jilote[33] sólo tiene unos cuantos granitos de maíz y lo demás es olote y ya no se completa, no se llena de granitos de maíz".[34]

Como agricultores, con su experiencia y conocimiento sobre los cuidados que deben dar a la milpa y respecto del comportamiento del temporal en la zona, establecen un estrecho vínculo entre los saberes aprehendidos y sus creencias religiosas. Interpretan que las fiestas dedicadas a los santos patronos de los pueblos y a santa María Magdalena, en particular, sirven para favorecerlos con su intervención divina, controlando los fenómenos atmosféricos para que no deje de llover y las tormentas y granizadas no se concentren en un mismo día o que, si caen, las milpas no sufran tanto maltrato, favoreciendo que se logre la planta del maíz. Por ello, la cuidan cuando está jiloteando, pues es el momento de mayor riesgo, ya que el agua congelada proveniente de las nubes tormentosas puede acabar con las plantas. De un año a otro las lluvias se presentan en forma diferente. "El año pasado dejó de llover unos días y después cayó una tormenta con harto granizo, porque las nubes estaban muy cargadas. Si se fija, llovió el domingo y cayó granizo y el lunes granizó otra vez, pero por eso el granizo no cayó tan fuerte como el año pasado, porque no dejó de llover".[35]

Santa María Tetelpan (15 de agosto)

Con una correspondencia con Tetelpan hasta 1985, esta fiesta veneraba a la virgen María y se relacionaba con la fertilidad de la tierra. Se ofrecían los primeros frutos de la milpa, se daba gracias por los frutos de la tierra y el trabajo de los hombres y los santos que otorgan un buen temporal y favorecían la reproducción de la vida.

En la memoria de los habitantes de san Bernabé, permanece el recuerdo de que, en esa fecha y cuando todos sembraban, se ofrecían las primicias de la milpa a la Virgen María. Las abuelas cuentan que con una planta de maíz con su elote tierno que llevara cada familia era suficiente para juntar muchas plantas para la Virgen; también ofrecían manzanas y otros frutos de la temporada. "En el templo se velaba

---

33 De *xiloti*: comenzar a echar mazorca la caña de maíz. *Xilotl*: mazorca de maíz tierna y por cuajar *Vid.* Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, mexicana/castellana. Estudio preliminar de Miguel León Portilla.* México, Porrúa, 2004, p. 159.

34 Testimonio de Josafat de la Rosa. Julio de 2008.

35 *Idem.*

a la Virgen, la acostábamos sobre las plantas de maíz con sus elotes tiernos y la cubríamos con los frutos de la tierra".[36]

San Bartolomé Ameyalco (24 de agosto)

Esta correspondencia es la más antigua; se lleva a cabo desde 1936. Para los habitantes de san Bernabé, representa la relación que ha existido entre los pueblos desde tiempos remotos. San Bartolomé está relacionado con las fuentes de agua y su manantial es objeto de culto, como en San Bernabé lo es el Mazatepetl.

El recibimiento que en San Bartolomé Ameyalco dan a San Bernabé Ocotepec y San Mateo Tlaltenango rememora otra actividad compartida por los tres pueblos: el cultivo del maguey, la extracción de aguamiel y la elaboración de buen pulque. Para este tiempo ya hay elotes en las milpas. San Bernabé lleva plantas de maíz adornadas con gladiolas rojas como ofrenda y reliquia para los santos. Durante la peregrinación de correspondencia y el encuentro, San Mateo Tlaltenango obsequia como *reliquia* cañas de azúcar o plantas de maíz y se comparten tortillas con salsa verde y un jarro de pulque, que representa la sangre de los pueblos.

Otras fiestas de correspondencia en las que participan los habitantes de San Bernabé[37] son las de Santa Rosa Xochiac[38] (30 de agosto), la divina Infantita[39] (9 de septiembre) y san Nicolás Totolapan (10 de septiembre). Para esas fechas, los elotes están creciendo y madurando. En la fiesta de san Mateo Tlaltenango[40] (21 de septiembre), que coincide con el equinoccio de otoño, ya hay cosecha de elotes y convivencia para la elotiza. Para la fiesta de san Jerónimo (30 de septiembre) y san Francisco (4 de octubre), ya empiezan a madurar las mazorcas; es un tiempo de transición donde el clima cambia, anunciando el cierre de la temporada de lluvia, la entrada del tiempo seco y, de manera paulatina, la llegada del frío.

---

36 Testimonio de Marina Jiménez, rezandera del pueblo. Febrero de 2007.

37 Además de estas correspondencias entre pueblos de la región, la mantienen con pueblos de origen de los avecindados: San Pedro de la Cañada en Querétaro, San Lorenzo Chamilpa en Morelos, San Miguel Almaya y Gualupita en el Estado de México.

38 La relación de correspondencia se mantuvo hasta 1985.

39 Se mantuvo correspondencia hasta 1985.

40 Se mantuvo correspondencia hasta 1985, pero la relación aún se mantiene. San Mateo invitó a San Bernabé en 2008 y 2009.

Si bien los pueblos de la región comparten el sistema religioso, cada una de estas fiestas mantiene su singularidad y sus formas particulares de culto. Cada fiesta patronal tiene características que la hacen única; ubicar las coincidencias y diferencias nos permite definir un patrón común y formas compartidas de religiosidad, vinculadas con el trabajo en la milpa y el cultivo del maíz.

En la historia de la región, el trabajo agrícola se complementa con el trabajo de obrero textil, lo que da lugar a incluir en este sistema de correspondencias y sus devociones a otros santos venerados en las fábricas de la región, como santa Teresa o la Virgen de la Concepción, así como a aquellos venerados en las comunidades de origen de la población avecindada que habita en los antiguos parajes de los pueblos de la región.

Fiesta de Muertos

La fiesta de Muertos marca el inicio del tiempo seco y el momento propicio para la pixca. En el ciclo agrícola y festivo, este tiempo es muy importante porque es el momento de recoger el fruto del trabajo, de dar gracias y de compartir.

Las familias preparan el altar con manteles de papel picado o bordados para la ocasión y colocan fotografías de los abuelos, el hijo, los padres o las personas a quienes dedican la ofrenda. Guirnaldas elaboradas con hongos, chiles secos y cempasúchil[41] adornan los altares.

En octubre y noviembre, el tiempo empieza a cambiar; caen las primeras heladas, pues al llegar noviembre, el sol de mediodía es como brasa candente, pero el aire sopla frío. “Es frío de muertos”, dicen los pobladores. También se comenta que el tiempo para los siguientes meses puede pronosticarse, observando los primeros días del mes de noviembre (la forma, cantidad y color de las nubes, las corrientes de aire y su temperatura, el color de la luna y del cielo al ponerse el sol detrás de los montes). De ese modo se sabe si hará mucho frío, si caerán heladas fuertes, entre otras

[41] Cempasúchil, de los vocablos nahuas *cempoalli*, veinte, y *xóchitl*, flor. “Planta herbácea anual, de olor penetrante de flores grandes y amarillas, que florece de octubre a noviembre, perteneciente a la familia de las compuestas [*Tagetes erecta*], fuertemente vinculada a los cultos religiosos de Día de Muertos. Se le conoce también como flor de muerto, cempoal y clavel de las indias”. *Vid.* Carlos Montemayor, *Diccionario del náhuatl en el español de México.* México, GDF-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 35.

cosas; es una situación similar a la de enero, cuando se observan los doce primeros días para saber cómo estará el tiempo a lo largo del año.

La fiesta de Muertos, además de marcar el tiempo de dar culto a los antepasados, también indica que es el momento propicio para la pixca o cosecha, una actividad en la que participa la familia extensa, los amigos y compadres. Las mazorcas se guardan en el cincolote.[42] "Usted conoce o ha escuchado de los cincolotes. Son cuatro postes que tienen una altura de acuerdo con lo que se fuera a levantar de maíz. Se hace como un huacal con tiras de madera de 1.5 metros para guardar la mazorca. Como a la mitad del cincolote, mi papá ponía por dentro mazorcas azules en forma de cruz para dar gracias a Dios por la cosecha levantada".[43]

La siembra y la cosecha eran actividades compartidas entre la familia extensa, con los amigos y compadres. Ambas son actividades que fortalecen las redes sociales y objetivan en la práctica el principio de reciprocidad; es la mano vuelta que fortalece la unidad, los lazos comunitarios.

> En el tiempo de cosechar, mi papá invitaba a la familia; todos participábamos en la pixca y en la siembra, hasta los más chicos. Cuando salían mazorcas cuatas y más si eran azules, era fiesta. Sí, se tenía que hacer fiesta para dar gracias a Dios. Las mazorcas se ponían en cruz en medio del cincolote; las más grandes se elegían para semilla. Mi papá tenía pizcador,[44] lo hacía con hueso, y con él sacábamos la mazorca del totomoxtle.[45] Cuando terminábamos de pizcar, ya se había sacado la planta seca y se hacían gavillas, esas montañas de pastura, y venía la barbechada, es decir, preparar la tierra para volver a sembrarla, ésa era la labor del campo.[46]

---

42 Cencolote o cincolote. "Troje para guardar mazorca de maíz. *Cencolohtli*. De *centli*, mazorca de maíz, *colohtli*, canasto cónico o troje cuadrangular o cónica". *ibidem,* p. 35. Molina define *centli* como "mazorca de mayz curada y ſeca"; mazorca de maíz curada y seca, *op. cit.*, p. 18.

43 Testimonio de Josafat de la Rosa. Marzo de 2007.

44 Pizcador. "1. Persona que pizca o cosecha 2. Punzón que sirve para abrir las hojas que cubren la mazorca y facilitar su cosecha". *Vid.* C. Montemayor, *op. cit.,* p. 98.

45 Totomoxtle, totomostle o totomochcle. "Hoja u hojas secas de la mazorca de maíz, que se emplean para envolver tamales u otro tipo de productos". *Vid.* C. Montemayor, *op. cit.,* p. 126. De *totomochtli*, hoja seca de la mazorca de maíz. *Vid.* A. Molina, *op. cit.,* p. 150.

46 Sofronio González. Mayo de 2007.

Después de pizcar, se acostumbra titichar[47] en la milpa, es decir, pepenar, rebuscar y recoger las semillas que quedan en los campos después de la cosecha. El periodo de cosecha se prolonga hasta mediados de diciembre.

La cruz de Coloxtitla

Uno de los lugares significativos para los habitantes de los pueblos de esta región es la cruz de Coloxtitla;[48] como punto fronterizo, está ubicada entre los pueblos de las alcaldías Magdalena Contreras (San Bernabé Ocotepec, Magdalena Atlitic, San Nicolás Totolapan) y Álvaro Obregón (Santa Rosa Xochiac y San Bartolo Ameyalco). Año con año, después de la fiesta de Todos los Santos, se realiza una misa en un altar que se encuentra al pie de la cruz, celebración a la que acuden habitantes de dichos pueblos. Desde la noche anterior a la fecha señalada suben a acampar al monte; al día siguiente, escuchan misa y luego se retiran a su respectivo pueblo. La intención de la celebración es "dar gracias por el término de la temporada de siembra y el crecimiento del maíz, así como por el inicio de la cosecha".

Con esta celebración intercomunitaria en la cruz de Coloxtitla y la de Todos los Santos, se cierra el tiempo de la actividad agrícola de temporal e inicia otro. Viene una etapa de abundancia, de descanso para la tierra y para los hombres.

Una fiesta para "Nuestra Madre" (12 de diciembre)

La comisión de festejos del pueblo organiza las mañanitas para la Virgen de Guadalupe, la misa y el desayuno comunitario en el templo de San Bernabé. Las familias llevan sus imágenes para que, junto con la Virgen del templo, escuchen la misa de las siete de la mañana, compartan el agua bendita y el desayuno. Este día, la fiesta continúa en la ermita ubicada en la entrada de los montes en Oyamel, cerca del ojo de agua, donde las familias de los comuneros, los habitantes de Tenango, Tierra Unida y Oyamel han subido cada tarde para rezar los rosarios. El 12 de diciembre llevan sus imágenes para compartir la misa o la celebración de la palabra, el agua

47 De *titixi* o *titichi*. "Rebuscar entre los sobrantes de una cosecha. De *tihtixía*, rebuscar después de la cosecha"; *vid.* Montemayor, *op. cit.,* p. 119. Titixia. nino. "Rebuscar después de la vendimia, o cosecha", *vid.* A. Molina, *op. cit.*, p. 113.

48 Sofronio González, mayo de 2007.

bendita, la danza, el palo ensebado, la comida, la música y el baile, todo en pleno bosque. El núcleo de comuneros de San Bernabé Ocotepec organiza la fiesta.

En el Mazatepetl, los ejidatarios organizan las mañanitas para la guadalupana, que, durante todo el año, desde su altar, da la bienvenida y despide a los visitantes del sitio arqueológico y ecoturístico. Nunca, como en este día, cobran mayor sentido sus cantos, oraciones y alabanzas en estos lugares sagrados de la región serrana: "este cerro elijo para hacer mi altar".

En los pueblos de la región, ésta es una de las festividades que ocupa un lugar importante en el ciclo festivo, junto con las que se dedican a los santos patronos y al Niño Dios, divinidades a las que piden y agradecen la vida, la salud, el trabajo y el sustento. Por ejemplo, en San Bernabé, los habitantes recuerdan: "Antes de que festejáramos a san José como patrón del pueblo, sólo festejábamos a san Bernabé y a la Virgen de Guadalupe".[49]

San Bernabé tiene relación de correspondencia con la Virgen de Guadalupe del Cerro del Judío,[50] organizada por los ejidatarios y sus hijos que, desde mediados del siglo pasado, se fueron a vivir cerca de sus parcelas. Con esta correspondencia se abre el tiempo seco, en continuidad al ciclo de los santos y vírgenes con los que San Bernabé guarda relaciones de reciprocidad; se da gracias por los bienes recibidos, se fortalecen las redes rituales y se identifican en un proyecto de vida religiosa en común.

"Este cerro elijo para hacer mi altar"

La fiesta para la guadalupana indica el fin de la cosecha y el tiempo de limpieza y descanso de la tierra. Se limpia y remueve la tierra para que el frío y las heladas hagan su trabajo. La vida ritual, los conocimientos adquiridos con la observación sistemática de la naturaleza, los fenómenos meteorológicos y el trabajo de los hombres se conjugan en beneficio de la

49 Testimonio de Felícitas Cortés. Abril de 2009.

50 Otras fiestas de correspondencia que se realizan en el tiempo seco son las del Divino Rostro y el Cristo o señor de la Conquista, devociones de los pueblos de origen de los avecindados de Lomas Quebradas y el Cerro del Judío, y la Virgen de la Soledad, venerada por los avecindados del paraje Cazulco, en San Nicolás Totolapan.

vida. "Primero hay que remover la tierra para que el frío mate todos los bichitos que tenga, porque el [gusano] barrenador si afecta la semilla. Pero con las heladas todos los bichitos se mueren, por eso hay que removerla hasta que quede bien porosita, para que el frío entre profundo y haga su trabajo".[51]

El solsticio de invierno y fiestas de fin de año

Las fiestas de fin de año son fundamentales en Ocotepec. En este periodo, las entidades veneradas son el Niño Dios, la Virgen María y san José, que representan a la Sagrada Familia. Las posadas comunitarias congregan a las familias en torno al templo de san Bernabé hasta el 24 de diciembre, fecha en que el centro de la devoción es el Niño Dios, a quien veneran y dan gracias junto con las mazorcas que, al desgranarse, servirán de semilla durante el nuevo ciclo de siembra. Desde los días 24, 25 y 31 de diciembre, hasta el 1, 6 de enero y 2 de febrero —Día de la Candelaria—, es común ver a las familias que llevan a bendecir a sus niños, veladoras y las nuevas semillas cosechadas. En San Mateo Tlaltenango, Santa Rosa Xochiac y San Bartolo Ameyalco festejan el Dulce Nombre de Jesús; además de la fiesta patronal, en estos pueblos, el Niño Dios es objeto de culto y le hacen una gran fiesta. Para Nochebuena y Navidad, ha terminado la cosecha; se limpian los campos y se remueve la tierra; así, mientras la tierra descansa, los fenómenos meteorológicos hacen su trabajo renovando su fuerza, preparándola para un nuevo ciclo.

Al final del año, el sol se oculta en el extremo suroeste, detrás de los montes de Oyamel. Cuando desciende por detrás de los cerros, rumbo al ojo de agua, sus rayos entran directamente por la puerta del templo dedicado a san Bernabé, iluminando el dorado altar donde se ubican las imágenes sagradas: san Bernabé o el Niño Dios,[52] la Virgen María y san José. Las familias agradecen la vida concedida y llevan el maíz nuevo recién cosechado a bendecir junto con una imagen de san Bernabé, la Virgen de Guadalupe, del Niño Dios o de la Sagrada Familia, imágenes enmarcadas por flores, veladoras y agua.

---

[51] Testimonio de Josafat de la Rosa. Febrero de 2008.

[52] Durante todo el año, la imagen de San Bernabé, patrono del pueblo, se encuentra en el nicho central del altar, San José a su derecha y la Virgen María a la izquierda. Sin embargo, cuando es la fiesta para San José o, como en este caso, se espera el nacimiento del Niño Dios, el nicho central puede destinarse para la divinidad festejada.

Cuando llega el invierno, desde la cúspide del Mazatepetl, puede observarse el sol ocultándose en la dirección de la peña de Tixcalco[53] o Tixicalco y el ojo de agua, que al parecer está a la misma altura que el templo prehispánico del Mazatepetl. La relación existente entre el sol, el solsticio de invierno, el templo de san Bernabé, el templo en el Mazatepetl, el Niño Dios y la nueva semilla de maíz, nos permite entender la trascendencia de las fiestas de fin de año, en relación con el término de un ciclo solar y agrícola y el comienzo de otro simbolizado en el nacimiento del Niño Dios y la presentación de la nueva semilla. El templo y su atrio representan un plano sagrado que, aunque hoy no esté marcado por los cuatro árboles de las esquinas, se simboliza en el árbol del centro y el nacimiento con su cueva (entrada a las entrañas de la tierra), donde se espera y se arrulla al Niño Dios recién nacido.

La milpa es una forma de organizar la vida, de trasmitir conocimientos

El sol también inicia un nuevo ciclo en su recorrido hacia el norte, marcando un calendario de horizonte a nivel local. Con el paso del tiempo, sus pálidos rayos invernales aumentan de intensidad para dar paso al sol de primavera.

Día de la Candelaria: bendición del Niño Dios y la nueva semilla (2 de febrero)

La bendición de la semilla y del Santo Niño se lleva a cabo desde el 24 de diciembre, pero el 2 de febrero, Día de la Candelaria, las familias acostumbran bendecir al Niño Dios, a los niños y niñas, las semillas de maíz, el frijol, el chayote, la calabaza, la avena, la cebada y el huevo, así como flores, velas y veladoras que encenderán cada primer día del mes para que nunca les falte alimento. Quienes se dedican a la venta de semillas llevan arroz, lenteja y cruces aromáticas de canela amarradas al centro con listones de color rojo, blanco o azul; con ello piden la protección y bienestar para la familia, éxito para su negocio o un buen año de ventas. Aunque las familias ya no siembran, llevan las semillas a bendecir, para pedir que no les falte el alimento

53 De *texcalli*, peñasco, risco, y *co*, locativa. *Vid.* C. Montemayor, *op. cit.*, p. 239 y A. Molina, *op. cit.*, pp. 94 y 112.

durante el año. Cuentan que antes, cuando todos sembraban, llevaban los costales de maíz a bendecir.

Las semillas, bendición de la vida, simbolizan el alimento que otorga la tierra. La etapa de diciembre a febrero se caracteriza por la preparación de las parcelas y la semilla; es el tiempo propicio para *terronear* pasando la viga en las tierras de cultivo. Es el tiempo adecuado para realizar los trabajos y rituales previos a la siembra. “Se lleva al Niño Dios y a los niños a bendecir. En una canasta, se lleva el chayote; una mazorca que se va a sembrar, y un puño de frijol, calabaza, chícharo, cebada, trigo o avena”.[54]

Reflexión final

Desde tiempos inmemoriales, la cosmovisión de los pueblos agrarios se materializa en su manera de cultivar la tierra, en sus prácticas rituales articuladas con el modo en el que producen y reproducen su vida material y espiritual. En México, la milpa —además de ser un prodigioso policultivo que todo el tiempo da de comer— es una forma de organizar la vida, de trasmitir conocimientos, técnicas de cultivo y prácticas rituales que son resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas, consistentes con formas propias de concebir el mundo y entender su relación con el entorno natural. Valores como la unidad, el trabajo, la reciprocidad —yo te ayudo, tú me ayudas— están profundamente arraigados con formas particulares de organización social.

La articulación de los ciclos climático, agrícola y festivo dan lugar a una multiplicidad de prácticas unificadas en un mismo proceso que lleva a la reproducción de la vida. Los distintos parajes y campos de cultivo, y los lugares propicios para el culto —el cerro, el templo, los manantiales, las barrancas, las rocas, las divinidades veneradas ligadas a lugares específicos del territorio, el sol, la tierra, el viento, la lluvia— se conjugan en el tiempo ritual, así como en el trabajo en la milpa. Porque en la concepción de las comunidades del suroeste de la Ciudad de México los rituales sirven para todos; los hacen para el mundo entero, aunque en sus pueblos la agricultura y el trabajo en el monte ya no sean las actividades principales, pues los seres humanos siempre necesitarán el sol, la tierra el aire y la lluvia para vivir.

54 Placida Rojas (†). Abril de 2007.

Bibliografía

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

————, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 35-60.

——— y Báez-Jorge, Félix, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Fondo de Cultura Económica, 2001.

Broda, Johanna y Good Eshelman, Catherine (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Gallegos Devéze, Marisela, "Las fiestas religiosas entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan", en Efraín Cortés *et al., Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp. 157-202.

Giménez, Gilberto, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, núm. 22, 2001, pp. 5-14.

Good Eshelman, Catharine, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos la tierra y el maíz", en Johanna Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 153-176.

Padrón Herrera, María Elena, "Petición de lluvia en el Mazatepetl, San Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", en Johanna Broda y A. Gámez (coords.), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 313-330.

———, "San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México", tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

———, "Ritualidad agrícola y ciclo de fiestas en San Bernabé Ocotepec, Distrito Federal", *Revista Digital KinKaban*, Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A. C., México, núm. 2, 2012, pp. 59-73.

———, "Ciclo de fiestas de correspondencia: tiempo de los santos patronos para el control del temporal", en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La Fiesta Mexicana*, México, Secretaría de Cultura-Fondo de Cultura Económica, vol. II, 2016. pp. 17-55.

El maíz, la tierra y los santos en Xico, región del bosque de niebla

Adelina Suzan Morales*

La información que aquí abordamos se refiere a datos etnográficos registrados en el municipio de Xico, Veracruz, en el centro de la ciudad, región de las altas montañas. Este territorio constituye la parte Este del Cofre de Perote, zona húmeda del volcán. Nos concentramos en la práctica de la agricultura del maíz, las condiciones de la geografía, el ciclo de lluvias y secas y la relación con el calendario de fiestas de los santos católicos. Estas manifestaciones son parte de la tradición mesoamericana agraria, así como expresiones de la religiosidad popular.

* Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, México.

Hablar de la cultura del maíz implica pensar en el territorio llamado Mesoamérica y su geografía particular; sus montañas, hidrografía y clima son elementos básicos para el desarrollo de la agricultura, en especial, la producción de la milpa. Allí se establecieron diferentes grupos humanos que adaptaron la semilla del maíz a las diversas condiciones geográficas. Esta adaptación se logró gracias a que se experimentó con el manejo de la tierra y los ciclos del tiempo. Por ello, en Mesoamérica, desde la época prehispánica y hasta la actualidad, se ha generado un banco de diversas razas y variedades de maíz. Este alimento, junto con otras plantas, se convirtió en la base de la nutrición, la economía y la cosmovisión. "El cultivo del maíz es el medio donde se traslapan las fuerzas de la selección natural —que imponen los límites dentro de los que han tenido que maniobrar las sociedades prehispánicas— y las fuerzas de selección cultural —que determinan qué semilla sembrar y en dónde—".[1]

Las condiciones geográficas y los climas de México han permitido el desarrollo de una gran diversidad de razas y variedades de maíz. Asimismo, se han desarrollado diferentes métodos de cultivo, aprovechando las condiciones locales de cada región. "Podemos encontrar maíz cultivado desde la costa del Golfo y del Pacífico hasta más de 3000 m sobre el nivel del mar con temperaturas media mensuales, du-

---

1 Bruce Benz, "Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano", *Arqueología Mexicana,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Raíces, México, núm. 25, vol. v, 1997, pp. 17.

rante su ciclo vegetativo, de 28 ºC en las zonas más cálidas, hasta 12 ºC o menos, de promedio mensual, en las más frías”.[2]

Respecto de las características de la tierra donde se siembra cada raza y variedad de maíz, “los contenidos de carbohidratos, aminoácidos, minerales y vitaminas varían en cada raza. También son distintos sus periodos de maduración —temprana, media y tardía— y su resistencia a plagas, sequías, heladas, vientos, entre otros”.[3] Además, la sociedad mesoamericana descubrió el proceso de nixtamal, para hacer que esta semilla transformara su química y así generar un alimento más digerible y rico en nutrientes. Desde la época prehispánica, el cultivo de la planta de maíz se ha integrado tanto en la milpa, como en la dieta, con otras plantas como la calabaza, el frijol, los quelites, las verdolagas y otras plantas locales. “El maíz se complementa con otros alimentos, sobre todo, el frijol, que aporta aminoácidos y contiene una proteína de mayor valor biológico”.[4]

Algunos antecedentes históricos de la tierra y el maíz en Xico

Xico —o *Xicochimalco*, como se le llama desde época prehispánica— fue ocupado por grupos nahuas, entre ellos, chichimecas y mexicas, así como totonacos, quienes mantuvieron la producción de la milpa en diversas regiones. Las fuentes históricas narran ciertos detalles de la producción del maíz en este territorio.

En el museo de antropología de Xalapa, por ejemplo, existe un monumento esculpido en piedra localizado en el sitio arqueológico de Xico Viejo, con la fecha 1 Conejo, es decir, año 1454. García Márquez menciona que esta fecha se ha vinculado con una temporada de gran hambruna a raíz de una crisis agrícola generada por catástrofes climatológicas, cuando mucha gente de Tenochtitlan emigró al Totonacapan con el fin de encontrar alimento. También explica que “la

---

2 Guillermo Bonfil Batalla, *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana,* México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002, p. 19.

3 *Ibidem,* p. 18.

4 Yolotl González, “Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos”, *Dimensiones Antropológicas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 41, 2007, p. 52.

Triple Alianza buscó controlar la región llamada Totonacapan con el objetivo de asegurar la fuente de maíz”.[5]

En 1985, Sara Ladrón de Guevara realizó trabajo de campo en Xico Viejo y registró algunos datos etnográficos relacionados con este monumento, conocido como *chalchihuite*, al cual se asociaba con la fertilidad agrícola. “Se fue el chalchihuite y con él la fertilidad”.[6] “Los abuelos creían en esas piedras y las adoraban, les ponían sus veladoras como se las ponemos a Cristo o al señor san Miguel y se daba muy bonito el maíz”.[7]

Cabe destacar que Xico fue un lugar de paso entre la costa del Golfo y el valle de México, por lo que fue parte de la ruta de Hernán Cortés, quien, a su paso por Xicochimalco, registró: “A la cuarta jornada entré en una provincia que se llama Sienchimalen, en que hay en ella una villa muy fuerte y puesta en un recio lugar, porque está en una ladera de una sierra muy agra, y para la entrada no hay sino una escalera, que es imposible pasar sino gente de pie, y aun con harta dificultad si los naturales quieren defender el paso. En lo llano hay muchas aldeas y arquerías de quinientos y a trecientos y doscientos vecinos labradores, que serán por todos hasta cinco o seis mil hombres de guerra, y esto es del señorío de aquel Mutezuma”.[8]

“Se fue el chalchihuite y con él la fertilidad”

Sobre la producción de esta región, cuando Constantino Bravo realizó un registro de las provincias en 1580, indicó que el territorio de Xicochimalco era “fértil de maíz, trigo de las indias, y de chile, pimienta de las indias, que es como ordina-

[5] Agustín García Márquez, *Los Aztecas en el centro de Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 117-127.

[6] Sara Ladrón de Guevara, *Informe sobre práctica de campo en Xico Viejo,* México, Universidad Veracruzana, *s. d*.

[7] Testimonio de José Tlaxcalteco, 27 de septiembre de 2007, Xico, Veracruz.

[8] Hernán Cortés, *Cartas de Relación,* Porrúa, México, *s. d*., pp. 34, 35.

rio de los indios. Viene el maíz a cogerse muy tarde, porque, como es tierra húmeda, detiene mucho. Y son las cosechas por Navidad".[9]

Más tarde, entre 1746 y 1748, Villa-Señor y Sánchez registra que Xicochimalco era una tierra fértil, productora de maíz; de aquí se proveían todos los arrieros que cruzaban por estos lugares durante su viaje de la costa al centro de la Nueva España; existían, además, campos de tabaco y dos ingenios que antiguamente eran de azúcar.[10]

Sin embargo, parece que las condiciones sobre la fertilidad y producción del maíz disminuyó, quizás por la introducción del cultivo de caña de azúcar, el café y la ganadería, por lo que se descuidó la producción de maíz. En un documento de 1804, referente al diezmo que pagaba la gente de Xicochimalco al obispo de Puebla, se pide no exigir contribuciones a los naturales de Xico, señalando que "las milpitas que cada particular siembra apenas son suficientes para la mantención de sus familias".[11]

La montaña y el maíz

En el municipio de Xico, el maíz ha perdido peso en la economía; sin embargo, hay muchas familias que continúan cultivando sus tierras para su autoconsumo y para el mantenimiento de los animales. En algunas rancherías aún es importante su producción y continúan sembrando el maíz junto con frijol, calabaza, chiles, variedades de quelites, como el xonequi, árboles frutales, flores y plantas medicinales.

La geografía de Xico es muy diversa por los niveles altitudinales, característica que desde la época prehispánica permitió que se desarrollaran diferentes ciclos de producción de maíz. En este municipio se ha identificado una clasificación ecológica que se diferencia por sus distintos niveles de altura: *a)* La parte más alta, que incluye el cráter del Cofre de Perote a una altura de 4 mil 240 msnm. Aquí no hay población ni explotación continua. Otra unidad, muy accidentada, va de 2 mil a 3 mil msnm y se caracteriza por la presencia de bosque y cultivo de maíz y papa. Es la

---

9 René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo xvi: Tlaxcala,* tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 345.

10 José Antonio Villa-Señor y Sánchez, *Theatro americano, descripción de los reynos, y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* México, Hogal, vol. 2, 1952, pp. 258-285.

11 Archivo General de la Nación, *Cofradías y archicofradías,* vol.12, exp. 6 f.129a.

región más fría. *b)* La zona intermedia se ubica entre 1 mil 500 y 2 mil 500 msnm; allí se cultivan parcelas de maíz junto con porciones de bosque caducifolio. El paisaje se caracteriza por fuertes pendientes y ríos que cruzan entre montañas, acahuales, bosques y maizales. Aquí se ha realizado un uso tradicional con desmonte para la producción del maíz, pastoreo leve y cultivo de pastizales. En esta zona se presentan varias rancherías dispersas separadas por barrancas, cerros y ríos.[12] Las casas mantienen parcelas con huertos frutales, plantas medicinales y espacio de milpa. *c)* La tercera parte de Xico va de 1500 a 900 msnm. Incluye la cabecera municipal y varios pueblos; es la parte más poblada y menos accidentada, así como la más húmeda. Desde el siglo xvi, los españoles se asentaron e instalaron áreas de producción de caña de azúcar, tierras de ganado y haciendas en esta franja. En la actualidad es zona cafetalera y se sigue cultivando la caña y se produce maíz.

Los ciclos de maíz en Xico

Teresa Rojas cita algunas regiones como la Huasteca, la Sierra de Puebla, la Chinantla (Oaxaca), la Chontalpa, entre otras, donde se practican dos temporadas de producción de maíz. La primera corresponde al cultivo de temporal de lluvias *xopanmilli*, que va de abril a septiembre u octubre, cuando aparecen los primeros elotes, y a finales de octubre, noviembre y diciembre, cuando se cosechan las mazorcas secas. La segunda temporada, *tonamilli* o siembra de estío, "milpa de calor", inicia en invierno en el mes de diciembre.[13]

El territorio de Xico presenta características similares a las ya mencionadas, por ubicarse en las faldas del Cofre de Perote. Hoy en día existen dos cultivos de maíz anuales en un solo campo. Los meses del cultivo de temporal pueden variar según la altura de cada comunidad. En este el municipio, la mayor parte de la producción es de maíz criollo y se basa en el ciclo de temporal, que empieza entre abril, mayo y junio, con el inicio de las lluvias, y se cosecha de octubre a enero.

---

[12] Odile Hoffmann, *Rumbos y paisajes de Xico, geografía de un municipio de la sierra de Veracruz*, México, L'Institut Français de Rechercher Scientifique pour le Développement en Coopération, Instituto de Ecología, 1993, p. 75.

[13] Teresa Rojas, "De las muchas maneras de cultivar el maíz", *Arqueología Mexicana,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Raíces, México, núm. 25, vol. v, 1997, pp. 24-33.

Por otra parte, la producción de tonamilli se basa en la humedad generada por la neblina que se presenta en los meses de los "nortes", fuertes aires provenientes del golfo de México, durante la estación de frío y secas. Este tipo de cultivo se mantiene por las lluvias invernales; no es necesario obra de irrigación, pues sólo requiere terrazas para retener la humedad de la lluvia. El tonamilli se siembra en diciembre y se cosecha entre mayo y julio. Las técnicas agrarias ocupadas en Xico, sobre todo en la parte intermedia del territorio, son similares a las empleadas desde la época prehispánica. En este espacio se congregaron los habitantes indígenas.

En la actualidad, la siembra del maíz de temporal y el tonamilli se complementan con una variedad de maíz blanco llamado *elotero*; éste tiene un ciclo más corto y se cosecha como maíz tierno entre julio y agosto, pero también es posible que sea de origen transgénico, ya que la semilla se compra para su cultivo.

La milpa, cosmovisión y religiosidad popular

Además de prácticas agrícolas, la cultura del maíz mantiene una percepción del mundo, es decir, una cosmovisión[14] que explica el orden del universo que permite la existencia de los humanos, su sustento, el vínculo con la tierra y los elementos que en ella están (el movimiento del cielo, el agua, los diferentes seres vivos, el tiempo, la vida, la muerte, entre otros).

Aunque el pueblo de Xico no es indígena, mantiene antecedentes nahuas. Su percepción de la naturaleza corresponde a una tradición agraria desarrollada en el bosque de niebla, en un espacio donde domina el paisaje de la montaña. Su visión del mundo contiene los conocimientos de los procesos naturales del bosque y montaña; con estos antecedentes fundaron su economía. Consideran que la naturaleza está controlada por entidades sagradas; por ello, al hacer uso de los bienes de la tierra, los hombres deben mantener un vínculo de armonía para mantener el equilibrio entre las fuerzas protectoras de la naturaleza y la humanidad.

[14] El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión. Johanna Broda, "Introducción", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indigenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp.16-17.

En la cosmovisión del pueblo de Xico aún destacan elementos de la tradición mesoamericana;[15] por ejemplo, las creencias en espacios sagrados vinculados al paisaje natural, como la montaña —en este caso, el Cofre de Perote, lugar de riqueza natural, contenedor de semillas, agua y vegetación—; de igual manera, en sitios y monumentos arqueológicos relacionados con los dioses, antepasados, santos y la fertilidad de la tierra.

Aunado a ello, están las prácticas rituales que conforman el ciclo de fiestas patronales del ciclo anual. Éstas se pueden abordar como manifestaciones de la religiosidad popular elaboradas por largos procesos del sincretismo cultural,[16] entre otros elementos del culto mesoamericano, especialmente el culto a la lluvia y los cerros, y los principios de la religión católica. Por la permanencia de la agricultura del maíz, las sociedades necesitan la lluvia y la fertilidad de la tierra, por lo que aún mantienen respeto por los fenómenos y espacios naturales.

En la cosmovisión de Xico aún destacan elementos de la tradición mesoamericana

[15] El concepto *tradición religiosa mesoamericana* propuesto por López Austin se refiere "al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a. c. hasta nuestros días; pero debemos distinguir en este inmenso tiempo una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días". Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002, p. 22.

[16] El resultado fue el sincretismo cultural considerado como un mecanismo que permite la articulación entre dos o más tradiciones religiosas. Después de la destrucción violenta de la hegemonía estatal prehispánica, las sociedades mesoamericanas tuvieron la capacidad de crear una nueva religión, seleccionando imágenes de la doctrina católica, pero sin perder el trasfondo de su antigua religión telúrica. Para hablar de esta dinámica entre los pueblos mesoamericano, Báez-Jorge considera el concepto de *sincretismo* como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos la síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes dialécticas de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de conciencia social al lado de elementos más recientes Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* México, Universidad Veracruzana, 1999, p. 30.

La idea sobre los santos no corresponde exactamente a la impuesta por la doctrina católica. Existen mediaciones simbólicas, por lo cual los santos pueden ser generadores del bien o el mal; todo depende del trato que reciban por parte del pueblo. Los santos son entidades vivas como los humanos, pero no son intermediarios entre Dios y los hombres, ya que los santos controlan las fuerzas de la naturaleza.

La Tierra, el maíz y las entidades sagradas

En la comunidad de Coatitilán, municipio de Xico, los pobladores explican su relación con la tierra y los santos: "Nosotros tenemos necesidad de la tierra; siempre cumplimos el culto católico porque necesitamos de Dios. Aunque no nos vaya bien en la agricultura, cumplimos con Dios y esperamos el tiempo de octubre, febrero o marzo. El 2 de febrero bendecimos las semillas que sembramos en mayo y en junio abonamos y cosechamos entre noviembre y diciembre".[17]

El ciclo de fiestas patronales en Xico se desarrolla durante el ciclo anual. Todo el año hay fiestas en las capillas de los distintos barrios de la cabecera municipal, como de los pueblos y rancherías. En general, mediante el ritual se busca el bienestar comunal, el orden social y la reproducción cultural. Hay una correspondencia entre el ciclo de lluvias y secas, el ciclo de producción del maíz y el ciclo de fiestas de los santos patrones del municipio. Así, en la parroquia de la cabecera municipal, destacan las fiestas a la patrona del municipio, María Magdalena y al santo patrón san Miguel Arcángel. La primera tiene lugar el 22 de julio y abre la época de humedad; la segunda es el 29 de septiembre y marca el inicio de secas.

Calendario de fiestas patronales, el tiempo y el crecimiento del maíz

El 2 de febrero se conmemora a la Virgen de la Candelaria; se trata de la temporada de secas. La fiesta consiste en una procesión de la Virgen, una misa en la parroquia del pueblo y un banquete que ofrece el mayordomo. Durante el evento se bendicen las candelas, la imagen del niño Jesús, el agua, las semillas de maíz, la calabaza, el chile,

---

17 Adelina Suzan Morales, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver., un municipio en el bosque de niebla,* tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008, p. 68.

el chayote, el frijol, el café y las papas que se sembrarán durante el año. Las fechas de siembra varían según los niveles altitudinales de la geografía municipal.

El 25 de abril se celebra la fiesta de san Marcos en el pueblo de San Marcos de León, en las tierras bajas y al sur de Xico. La fecha marca el inicio de la temporada de lluvias, aunque puede variar. Aquí la figura principal es el cerro de San Marcos o Acamalin, considerado un lugar sagrado desde la época prehispánica por su fertilidad vegetal. En sus faldas se ubicaban las tierras de cultivo de maíz para subsidiar las fiestas de los santos católicos; también hay un nacimiento de agua y una gran roca labrada con la imagen de una serpiente. Cabe destacar que es en abril cuando algunos campesinos empiezan a sembrar las primeras milpas de temporal.

La gente dice que este día es especial porque se abren los encantos del territorio

La fiesta de la Santa Cruz se celebra del 3 al 15 de mayo; se articula con el inicio de la cosecha del maíz de tonamilli y la siembra de maíz de temporal, así como con la festividad de san Isidro Labrador. Ambas están vinculadas con la petición del buen clima para proteger los campos de fuertes granizadas y centellas que suelen caer en la parte alta e intermedia del municipio. Asimismo, se pide la lluvia y la fertilidad de la tierra para conseguir una buena cosecha. Estos fenómenos naturales también tienen una parte benéfica, pues la gente dice que calientan la tierra para la siembra.

La fiesta se lleva a cabo en todos los barrios de la cabecera municipal, en los pueblos y rancherías, en lugares importantes del paisaje, manantiales de agua, cerros, barrancas, cruces de caminos, entrada de sitios arqueológicos, milpas y capillas. En algunos casos, se reúnen grupos para ir en procesión a visitar las cruces; les rezan, las pintan de color azul o las hacen de flores de cucharilla; las visten con cadenas de papel china y les colocan ofrendas florales y veladoras. Después, los mayordomos ofrecen una comida en sus hogares. Ahí tienen una mesa como altar con imágenes de santos, fotos de sus difuntos, veladoras, flores, comida y mazorcas de maíz.

El 15 de mayo se festeja a san Isidro Labrador, protector de las milpas. En la parroquia de Xico, como en las capillas de los barrios y rancherías, la imagen del santo se adorna con matas de maíz verde. También se ofrendan arcos florales de cucharilla, misas y banquetes para los asistentes.

La temporada de lluvias y tormentas es en junio, por lo que los agricultores abonan las milpas y las atierran para fortalecer las matas de maíz. El 24 de este mes se festeja a uno de los santos más importantes de la liturgia católica, san Juan Bautista. En Xico, él es patrón del barrio que lleva su nombre y donde se ubica uno de los manantiales de agua que provee a la comunidad. La gente dice que este día es especial porque se abren los encantos del territorio. Las creencias lo vinculan también con los desastres naturales ocasionados por tormentas de agua. Esta celebración y los festejos de María Magdalena se relacionan con la temporada de aguaceros y la exuberancia vegetal. En estas fechas, la milpa de temporal ya tiene matas verdes, flor de maíz o los primeros elotes.

Desde principios de julio, toda la comunidad de Xico empieza a festejar a María Magdalena y la temporada de lluvias. La organización ceremonial es muy compleja, porque cada uno de los barrios, gremios, colonias, mayordomías, danzantes, músicos y la iglesia desempeñan un papel específico. Se puede decir que es la festividad más majestuosa de todo el territorio y de la región. Uno de los principios de dicha celebración es reafirmar la identidad de los xiqueños. Destaca la organización para elaborar la ofrenda floral, la enorme procesión con ésta y su depósito en el atrio de la parroquia. Sin lugar a duda, este tiempo se distingue por ser la época de mayor fertilidad vegetal y de abundancia acuática, gracias a la lluvia y caudal de los ríos, cascadas y manantiales de agua de la región.

San Juan Bautista es uno de los santos más importantes de la liturgia católica

A finales de septiembre, la fiesta de san Miguel Arcángel marca el final de los aguaceros, inicio de la temporada de secas y el inicio de las cosechas de las primeras mazorcas. El mes completo se dedica al segundo santo patrón del municipio. Su festividad consiste en danzas, música, misas y una ofrenda de arco floral para el que

se utilizan bromelias recolectadas en el bosque de niebla; se trata de plantas que cumplen una función esencial en el ciclo hidrológico de esta región. Además, se realizan procesiones del santo por las calles principales del pueblo, y la mayordomía ofrece un banquete a la comunidad. Esta festividad destaca el oficio de los ancianos, quienes han tenido una función importante en el sistema de cargos.

A partir del 31 de octubre y hasta el 2 de noviembre, se lleva a cabo la fiesta de muertos, donde se rinde culto a los antepasados y la cosecha de maíz, aunque ésta se prolonga hasta diciembre o enero. La celebración tiene fuerte relevancia a nivel familiar, pues la gente descansa de sus actividades cotidianas para visitar a sus difuntos en el cementerio.

En la mayor parte de los hogares, todo el año hay un altar donde se colocan imágenes de Cristo, el Niño Jesús, la Virgen de Guadalupe, santa María Magdalena, entre otros. En estas fechas, el altar se ve distinto por las flores de cempasúchil, las fotos de familiares difuntos, el agua, las veladoras, las semillas y las mazorcas para la próxima siembra, la fruta de temporada y otros alimentos, como tortillas, mole negro, arroz, refresco y hasta cigarros.

La fiesta dedicada a la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) es la más significativa en las rancherías de Xico, sobre todo, en la parte alta e intermedia del municipio, donde es más común que los pobladores continúen con la práctica agraria. Esta zona de Xico es más fría y la cosecha del maíz de temporal se realiza durante diciembre. En Matlalapa, zona alta de Xico, una habitante comenta: "sembramos el maíz en febrero, cosechamos maíz tierno en junio y cosechamos maíz seco en diciembre. El maíz lo sembramos con frijol de milpa y frijol de mata".[18]

Las bromelias cumplen una función esencial en el ciclo hidrológico de la región

En la comunidad de Coatitilán, puede observarse cómo se reúnen algunas rancherías; tal es el caso de Xico Viejo, Matlalapa e Ixochil, para festejar a la Virgen de Guadalupe. La fiesta destaca en medio del paisaje de bosque y neblina. Las co-

[18] Testimonio de Marcela. Diciembre, 2020.

munidades llegan en procesión acompañadas de danzas y música hasta Coatitilán, donde acuden a una pequeña capilla en la montaña para ofrendar un arco floral de la planta de cucharilla. Después de la liturgia se dirigen a la casa del mayordomo, donde se comparte un banquete para todos los asistentes.

Se han mencionado algunas fiestas patronales articuladas con el ciclo de lluvias y secas y el crecimiento de las milpas. Sin embargo, el calendario de fiestas religiosas es mayor en el municipio de Xico; por ejemplo, las fiestas de san José y la Virgen María, Semana Santa, Corpus Christi, entre otros.

Comentarios finales

Hoy en día, Xico continúa con la producción de maíz, aunque la economía ya no depende de esta actividad, pues se ha articulado con la producción ganadera, del café, la caña de azúcar y el comercio; además, muchos pobladores han emigrado a otros municipios e incluso al extranjero. La gente conserva tierras para el autoconsumo.

En la cosmovisión de los xiqueños, la tierra se valora como un espacio que identifica a la comunidad; de igual manera, la imagen, las creencias y el culto de la santa patrona María Magdalena reproducen esta visión cada año. Ella representa la fertilidad y la abundancia vegetal y acuática; san Miguel Arcángel, la fiesta de Muertos y la Virgen de Guadalupe se vinculan con la sequía, el frío y la cosecha de maíz y otros alimentos.

La continuidad de la producción del maíz, la reproducción de las fiestas patronales, la cosmovisión de los pobladores y las fuentes históricas señalan algunos datos de la tradición del maíz que se desarrolló, de manera particular, en Xico. Este conjunto de manifestaciones culturales es resultado de lo que han dejado las sociedades que habitaron este territorio a lo largo del tiempo. La montaña y el bosque de niebla han sido determinantes para el desarrollo de técnicas para el trabajo de la tierra y el manejo de las semillas, lo que generó una cultura del maíz propia de Xicochimalco. Existen plantas muy características de este territorio que se desarrollaron en las milpas, principalmente quelites como, el xonequi, que se emplea en un platillo local. Desafortunadamente, el uso de agroquímicos en los campos de cultivo está generando su extinción, así como el de muchas otras plantas.

La milpa en Xico es un tema que merece mayor atención para futuras investigaciones, donde podría recurrirse al uso de fuentes interdisciplinarias, como la arqueología, la etnobotánica y la etnohistoria.

Bibliografía

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo xvi: Tlaxcala,* tomo ii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Báez-Jorge, Félix, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoam*érica, México, Universidad Veracruzana, 1999.

Benz, Bruce, "Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano", *Arqueología Mexicana,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Raíces, México, núm. 25, vol. v, 1997, pp. 16-23.

Broda, Johanna, "Introducción", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indigenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación,* Porrúa, México, *s. d*.

Bonfil Batalla, Guillermo, *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana,* México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002.

García Márquez, Agustín, *Los Aztecas en el centro de Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

González, Yolotl, "Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos", *Dimensiones Antropológicas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 41, 2007.

Hoffmann. Odile, *Rumbos y paisajes de Xico, geografía de un municipio de la sierra de Veracruz*, México, L'Institut Français de Rechercher Scientifique pour le Développement en Coopération, Instituto de Ecología, 1993.

Ladrón de Guevara, Sara, *Informe sobre pr*áctica de ca*mpo en Xico Viejo,* México, Universidad Veracruzana, *s. d*.

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.

Rojas, Teresa, "De las muchas maneras de cultivar el maíz", *Arqueología Mexicana,* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Raíces, México, núm. 25, vol. v,1997, pp. 24-33.

Suzan Morales, Adelina, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver., un municipio en el bosque de niebla,* tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.

Villa-Señor y Sánchez, José Antonio, *Theatro americano, descripción de los reynos, y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* Hogal, vol. 2, México, 1952.

El papel del maíz en la visión del mundo de los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco[1]

Angélica Correa de la Garza*

El maíz es un cereal que no puede crecer por sí solo; necesita la intervención inteligente del hombre para su adaptación a un sistema de cultivo adecuado a las condiciones ecológicas de una zona determinada. Su domesticación implicó la transformación de la naturaleza, la formación de una organización social, el desarrollo de saberes, así como la implementación de múltiples tecnologías, con lo cual generó una sociedad mesoamericana integrada por un complejo *corpus* de creencias, donde la percepción del tiempo-espacio y la organización económico-social está entretejida con el modo en que cada cultura valoriza el mundo en que habita.[2]

---

1 Algunos de los datos que se desarrollan en este artículo están en proceso de publicación.

2 *Vid.* Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada,* México, Debolsillo, 2012, p. 36.

* Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Como eje rector de la cultura mesoamericana, el maíz es una planta culturalmente apropiada y dotada de múltiples significaciones. Johana Broda menciona que la presencia de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de la dependencia agrícola. Por lo tanto, los elementos tradicionales de su visión del mundo siguen respondiendo a las condiciones materiales de existencia, de manera que hace comprender su vigencia y el significado que tienen para sus miembros.[1]

En este panorama, el maíz es la unidad histórico-cultural que ha permitido transmitir y reproducir la cosmovisión; por ello, sus valorizaciones se plasman en todos los procesos que involucran al maíz. Esta perspectiva se comparte con la postura de Gámez,[2] quien apunta que la cosmovisión se construye en un proceso complejo que involucra la práctica agrícola y su tratamiento hasta llegar a su consumo.

Se entiende que las prácticas que giran en torno al maíz poseen contenidos y valorizaciones particulares, gracias a las cuales es posible identificar los tejidos que construyen una realidad y orientan la acción. En este punto, interesa presentar un acercamiento etnográfico a

---

1 Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp.165-169.

2 Alejandra Gámez, *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2012.

la manera como los contenidos de la cosmovisión sobre el maíz se entrelazan con los elementos que lo rodean y modelan una realidad en una comunidad ngigua en San Marcos Tlacoyalco.

El presente capítulo se divide en tres apartados. En el primero, se demarca a la cosmovisión como un eje que favorece a la interpretación de los elementos que se articulan en una realidad. En el segundo, se precisan algunos de los vínculos que se establecen entre el maíz, la naturaleza, el universo y el ser humano a partir de las prácticas relacionadas con la producción agrícola y el consumo del maíz. Finalmente, se presenta una breve conclusión.

Los datos expuestos se obtuvieron por medio de un trabajo que comenzó en 2008 y que concluyó, aproximadamente, en el primer semestre de 2014. Durante este tiempo, se entablaron diversas pláticas informales y se realizaron entrevistas etnográficas en articulación con la observación participante.[3] Se trata de una interacción que favoreció al reconocimiento de las conceptualizaciones propias de la cultura.

La cosmovisión

De acuerdo con Johana Broda, la cosmovisión es "la visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre".[4] La autora centra su análisis en el culto a la naturaleza de las sociedades prehispánicas; también apunta que la relación del hombre-naturaleza y la dependencia de

---

[3] Los resultados que se presentan derivan de la tesis *El maíz es nuestra carne: el maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla.* La investigación formó parte del proyecto colectivo *Cosmovisiones indígenas en el sureste de Puebla: nuevas configuraciones en torno al agua, la tierra y el maíz,* de Ciencia Básica, financiado por el Conacyt y dirigido por Alejandra Gámez Espinosa, quien ha dedicado gran parte de su investigación al estudio de las comunidades del sureste de Puebla y, en especial, a la cultura ngigua. *Vid.* Mayra Correa de la Garza, "El maíz es nuestra carne: el maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla", tesis de maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2014 [en línea], https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/5769

[4] J. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

la agricultura basada en el maíz constituyeron el cimiento sobre el cual se edificaron los conceptos de la visión del mundo de las sociedades mesoamericanas.[5]

Desde esta perspectiva, la cosmovisión se ubica en el marco de las percepciones; tiene un carácter ordenador por medio del cual se organizan los sentidos y se modelan las relaciones del ser humano con la naturaleza y el cosmos. Por tanto, el concepto favorece a la interpretación de la relación que existe entre el ser humano, la naturaleza y el universo; además, reconoce la fuerte articulación entre los aspectos simbólicos y pragmáticos de la sociedad.

Por su parte, Alejandra Gámez apunta que la cosmovisión es "un conjunto de sistemas de creencias, representaciones, ideas y explicaciones sobre el universo, la naturaleza y el lugar que ocupa el hombre en éste".[6] Dicho planteamiento precisa los referentes simbólicos que se vuelven observables en las prácticas y que dan cuenta de los fundamentos de las valorizaciones de una realidad.

Siguiendo los planteamientos de las autoras,[7] en el presente trabajo se entiende que la cosmovisión es "una visión estructurada integrada por un conjunto de ideas, creencias y representaciones sobre la naturaleza, el ser humano y el cosmos. Se estructura simbólicamente y de forma relativamente coherente a partir de las experiencias derivadas de la relación que una sociedad tiene con su entorno y el cosmos".

La cosmovisión tiene un carácter ordenador de las relaciones del ser humano con la naturaleza y el cosmos

El planteamiento apunta al reconocimiento de las relaciones entre las diversas valorizaciones que otorga la sociedad a una realidad. En ese sentido, permite iden-

---

5 J. Broda y Arturo Gómez, "Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana", en E. Florescano y B. Santana Rocha (coords.), *La fiesta mexicana,* tomo II, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Cultura, 2016, pp. 287-354.

6 A. Gámez, *Cosmovisión y ritualidad…,* p. 280.

7 J. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz…", pp. 165-237 y A. Gámez, "El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural", en A. Gámez y A. López Austin (coords.), *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías,* México, Fondo de Cultura Económica/CM/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla /Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015, pp. 273-303.

tificar la red de relaciones entre los diferentes elementos que modelan y organizan el lugar que se habita. A continuación, se abordan algunos de los múltiples vínculos que se establecen entre el maíz, la naturaleza, el universo y el ser humano a partir de las prácticas que en él se inscriben.

Acercamiento a las prácticas culturales del maíz en San Marcos Tlacoyalco

San Marcos Tlacoyalco es una de las poblaciones más grandes en extensión territorial y de hablantes de la lengua ngigua, ubicada al sur de Puebla. El maíz se encuentra íntimamente ligado con el desarrollo histórico y cultural de este grupo étnico.[8] Entre las actividades cotidianas de las mujeres está el desgrane de las mazorcas, la preparación del nixtamal, la visita a los molinos y la elaboración de tortillas. En el caso del trabajo de los hombres, se encuentra la visita a los campos de cultivo, así como sembrar, y piscar, según la temporada; asimismo, los jóvenes suelen colaborar y cooperar con las actividades relacionadas con esta gramínea.

En San Marcos, al igual que en otras comunidades de tradición mesoamericana, toda la milpa y lo que crece a su alrededor se aprovecha, pese a que las condiciones de territorio son agrestes y el clima poco favorable, con escasas lluvias al año. Existen dos tipos de cultivo: el temporal y el de riego. El segundo se caracteriza porque tiene más garantía de desarrollarse a diferencia del primero, cuya maduración depende de las aguas pluviales. De manera que los pobladores han creado diversas estrategias para su producción; tal es el caso del ciclo festivo de la comunidad que se encuentra íntimamente ligada con la cosecha del maíz.

La cosecha se emplea tanto para el consumo humano, como para el consumo animal; durante todo el proceso del maíz para su transformación en comida, se observa la participación de la mayoría de los habitantes, donde se involucran mujeres y hombres de todas las edades. En este panorama, es posible observar que el maíz establece algunas prácticas esenciales para la organización del grupo doméstico y social, las cuales están en íntima relación con la cosmovisión.

---

8 Entre las diversas contribuciones de los popolocas o ngiguas para el desarrollo de Mesoamérica se encuentra la agricultura del maíz la fabricación de la cerámica y de la sal. A. Gámez, *Cosmovisión y ritualidad agrícola…*, p. 74.

El trabajo agrícola

Según la cosmovisión ngigua, para el desarrollo del maíz, además del ser humano, interviene una serie de entidades que trabaja en su cuidado; tal es el caso de los santos pertenecientes al ciclo ritual agrícola y el señor del Monte. Desde la etnografía, Catharine Good sostiene que el trabajo, o *tequil* para los nahuas del Alto Balsas de Guerrero, es uno de los conceptos organizadores de la vida. Los nahuas recurren a él para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual y emocional para realizar un propósito específico.[9]

En el caso de los ngiguas de Tlacoyalco, el trabajo se percibe de manera similar, pues refiere al uso de la energía vital invertida en alguna acción con un fin determinado e incluye esfuerzo físico, intelectual, artístico, emocional o espiritual. Esto es parte fundamental de la vida; todo aquello que se percibe como ser vivo trabaja. Por otro lado, el trabajo —continúa Good— nunca puede ser un fenómeno individual, pues siempre se comparte con otros; no se trabaja ni solo ni para uno mismo, "todos trabajan para todos".[10] Lo anterior se observa, sobre todo, en los procesos del maíz donde participan el señor del Monte, los santos y los muertos, entre otros.

El dueño del cerro y el maíz

Los cerros son espacios concebidos como animados, poseídos por entidades poderosas, y con gran capacidad de acción, lugar y numen que comparten significados y nicho.[11] Las entidades son representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, oralmente explicitadas y que se expresan como eventos mentales comunicados por medio de narraciones y prácticas culturales.[12] Su papel

---

9 Catharine Good Eshelman, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 155.

10 *Idem*.

11 Alicia Barabas, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, p. 70.

12 Miguel Bartolomé, "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca", *Cuadernos de etnología 3,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, núm. 74, 2005, p. 23.

en el control de las riquezas del monte y en particular con las actividades agrícolas es muy significativa.[13]

En el caso de San Marcos, el interior del cerro se concibe como un espacio abundante que alberga el maíz, el agua, los animales, el oro, las joyas, el dinero y, en general, las riquezas del poblado que son custodiadas por el dueño del Monte, entidad que recibe denominaciones como *Chinentle*, *Chanintle*, *Xiji'an, el hombre del Cerro*, *rey* o *patrón*.

En la visión de los ngiguas, *el hombre del Cerro* es polifacético, por lo que puede presentarse de múltiples formas. Por lo general, cuando tiene un comportamiento benigno, se aparece como víbora, mientras que en su faceta maligna, su imagen se relaciona con aquellos símbolos vinculados con el maltrato histórico, con personajes que ostentan poder o con aquellos que los medios masivos de comunicación y la religión hegemónica propagan como imágenes del mal; por ejemplo, hacendados, revolucionarios, licenciados y diablos (con cuernos, cola y patas de chivo).[14]

> *El interior del cerro se concibe como espacio que alberga la riqueza del poblado, custodiada por el dueño del Monte*

El hombre del Cerro cuida especialmente su territorio y todo lo que a él le pertenece: las riquezas, los animales, el maíz y las entidades que viven con él están bajo su protección. En caso de que alguien, por equivocación o con mala intención, transgreda sus dominios, el dueño puede molestarse y ocasionarle la pérdida del espíritu, alucinaciones, enfermedades inexplicables e incluso la muerte. Se cuenta que, en alguna ocasión, un joven mató a una de las serpientes que se encuentran dentro del cerro, lo cual desencadenó una terrible enfermedad.

Chinentle puede beneficiar y proteger al poblado; en esta faceta, les otorga agua y maíz por medio de un ritual de petición de lluvia que consiste en ir a limpiar la cueva de san Marcos. Los habitantes explican que, si no llueve en la comunidad, pero sí en las poblaciones circundantes, es porque se robaron la lluvia del pueblo;

---

13 A. Barabas, *op. cit.,* p. 58.

14 *Vid.* A. Gámez, *Cosmovisión y ritualidad agrícola…* p. 229.

es decir, que alguna localidad vecina fue a dejar ofrenda a la cueva de Tlacoyalco, llevándose así la lluvia; por ello, a la petición de lluvia se le conoce como limpiar la cueva, en referencia a quitar todo lo que no pertenece al poblado.

Los encargados de limpiar la cueva deben tener fuerza suficiente para no ser encantados en las entrañas del cerro; por eso se procura que vayan especialistas rituales acompañados de hombres, y se recomienda que tomen aguardiente para reforzar el alma. La entrada a la cueva —o *puerta de la bodega*, como también se le conoce— se encuentra en Njatjsoo o el cerro de la Flor. Se describe como un hoyo de difícil acceso, pues el camino hacia la entrada es angosto, pequeño y oscuro, aunque después de caminar se hace grande y tiene luz. "Parece que el cerro se acaba, pero adentro se hace grande y como que sale el sol; se ve iluminado como si fuera de día".

Si no llueve en la comunidad, pero sí en poblaciones circundantes, es porque se robaron la lluvia

Dentro del monte, se corre el riesgo de extraviar el camino, pues dicen los especialistas que hay varias veredas que conectan con diferentes salidas, por lo cual sólo quienes conocen el lugar pueden ingresar. En el camino, se dejan marcas, con velas o hilo de cáñamo, para indicar el regreso y evitar confundirse y perder la ubicación del portón.

Durante el trayecto, suelen encontrarse con víboras o Chanintles, animales que ayudan a proteger las riquezas. Conforme van presentándose los especialistas, les ofrendan huevo para que coman y no pierdan a las personas. Una vez adentro y después de haber caminado entre diversos túneles, se llega a la cueva; allí los especialistas comienzan a limpiar y a barrer. Entre los objetos que se retiran de la cueva hasta dejar totalmente limpio el lugar tenemos ceras, listones (rojo, verde, blanco y negro), huesos de animales o niños.

Al terminar de limpiar la cueva, los especialistas se dirigen a otras, donde colocan utensilios relacionados con el maíz, como aventadores de palma[15] y comales. El

---

[15] Son objetos cuadrados o redondos con un asa que permite abanicar, tejidos con palma y que se utilizan para soplar la lumbre del fogón.

aventador es un instrumento que genera aire; su presencia dentro de la cueva ocasiona el viento que sirve para traer las nubes de diversas poblaciones. Por su parte, el comal es para que no falte la tortilla. Se trata de representaciones que sintetizan el maíz.

Más tarde, se ora por alguien en específico, al tiempo que se le ofrenda huevos y tortillas para que coma y beba agua bendita o agua ardiente; además, se colocan cirios y listones verdes, rojos, blancos y negros. Después llega el patrón, a quien no cualquiera puede ver; algunos sólo lo escuchan, pero quienes logran mirarlo describen que se aparece en forma de una gran víbora, mientras que otros señalan que tiene el aspecto de un señor con traje. Una vez presente, los que saben se dirigen a él sin miedo y con respeto, aunque se procura hablarle con groserías, únicamente. Entonces, se le pide lluvia, maíz y frijol para el Tlacoyalco. La lluvia es solicitada por mangas; por lo general, se pide media manga para que el pueblo no se inunde. Se describe que el rey tiene a su costado un tenate lleno de maíz y que de ahí se toma la semilla para llenar los pequeños tenates de los especialistas; las semillas obsequiadas garantizan el crecimiento de la cosecha.

Frente a este panorama, se observa que el señor del Cerro tiene un fuerte vínculo con la actividad agrícola, sobre todo, en tiempos de sequía extrema. El ritual de petición de lluvia se ve como un bien a nivel comunal, donde a partir de una ofrenda la población establece una relación de reciprocidad con el dueño: se le ofrece tortilla al tiempo que él otorga sustento (agua y maíz).[16]

Kunche chi: La víbora de lluvia

En San Marcos, se cree que, dentro del cerro, en una cueva, vive una gran víbora, descrita como una serpiente emplumada de colores, muy bonita y grande, que se encarga de cuidar el agua del poblado; en épocas de sequía, los especialistas rituales acuden a ella para solicitar que mande la lluvia, pues se dice que sale de las entrañas del monte para traer el agua de lluvia.

La víbora de lluvia llega del mar a la tierra cubierta por nubes color negro que traen consigo tormentas y lluvias; a su paso por la tierra, va dejando grandes aguaceros e incluso rastros de animales marinos, como pescados. Baja a la tierra por medio

16 A. Gámez, *Cosmovisión y ritualidad…*, pp. 289-301.

de un rayo y los lugares donde se sitúa suelen ser los canales del campo de cultivo, en el cerro o en los jagüeyes. Su estancia en el poblado se caracteriza por la constante lluvia que la acompaña.

La víbora de agua es una entidad femenina que puede adquirir la forma de sirena, es decir, de una mujer sin extremidades inferiores y en su lugar una gran cola de pez con muchos colores brillantes. Se percibe como una entidad generosa y su estancia es sinónimo de abundante agua; por ello, a manera de agradecimiento y con la intención de hacer cómodo su alojamiento, algunas personas le ofrecen comida (huevo, tortilla, mole, refresco, entre otros). En este caso, la ofrenda es el puente mediante el cual se establece una relación de reciprocidad entre el ser humano y la entidad del agua.

La víbora de lluvia llega del mar, cubierta por nubes negras que traen tormentas y lluvias

Por otro lado, tiene un carácter ambivalente, pues es generosa, pero también puede castigar, razón que motiva a dirigirse a ella con gran respeto. En caso de que alguien transgreda su refugio, por ejemplo, que se juegue con el agua donde está ella, se retira de inmediato, llevándose la lluvia antes de tiempo, o si una persona la molesta, corre el riesgo de ser encantada, devorada o asustada, de modo que la víbora puede capturar su alma.[17] Lo anterior depende de las relaciones de reciprocidad, ya que, al irrumpir en su bienestar, el don que otorga —en este caso, el agua— se pierde o bien castiga a los individuos culpables de su malestar.

Al concluir su estancia en Tlacoyalco, la víbora regresa al mar de la misma forma en que llegó. Un rayo la sube a su nube y la retorna. Kunche chi es una entidad que representa al mar en una zona árida, la cual, mediante sus relámpagos, otorga y quita riquezas. Esta idea se sintetiza en la frase "el mar da, pero también quita". Dicha concepción se vincula con la cosmovisión mesoamericana, y al respecto, Bro-

[17] *Vid.* Sabino Martínez y Rosanna Forray, *Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia (jagüey) como la relación hombre-naturaleza en un pueblo originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco, México,* tesis para la maestría en Proyecto Urbano, Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Escuela de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2011, p. 115.

da[18] señala que el mar es un símbolo absoluto de fertilidad y todo lo que hay en él también lo es.

Frente a este panorama, la víbora de lluvia es símbolo de abundancia y fertilidad para los ngiguas. Durante su estancia, los jagüeyes se llenan y la tierra se humedece y tiñe de verde, lo cual favorece la cosecha; en resumen, representa la vida. Además, establece el vínculo entre el agua del cielo, de la tierra y del mar, las cuales se articulan con el crecimiento del maíz, ya que todo se enfatiza en abundante agua para la cosecha.

Kujtuma: La serpiente del maíz

Las milpas también son custodiadas por Kujtuma o la serpiente del maíz. Se trata de una de las facetas de la víbora de lluvia que, en ocasiones, prolifera y se distribuye en el horizonte de los campos de cultivo para que cuide las milpas. Las serpientes del maíz llegan cuando comienza a llover por medio de truenos o barrancas, conocidas como los caminos del agua. Se pueden encontrar en todos los terrenos, sobre todo, en aquellos cuyos propietarios sembraron semillas del dueño del Monte, es decir, Kujtuma —es Chinentle, en su acepción de protector, ya que cuida la cosecha de quienes lo veneran—.

La serpiente de maíz es del color de la tierra, amarilla con manchas café. Pese a que se asocia con el señor del Cerro, se percibe como buena y no se le mata; no hace nada a las personas y cuida a la milpa de cualquier posible daño: del mal clima, de los animales (se come a los ratones) e incluso se piensa que protege de las envidias y del mal ojo.

Los santos del ciclo ritual agrícola y los muertitos

Los santos que trabajan en la producción de maíz son aquellos vinculados con el ciclo ritual agrícola. El intercambio de bienes se encuentra implícito en las prácticas rituales. Al respecto, después de cada fiesta, si el santo tiene sus mejillas sonrojadas

[18] J. Broda, "Ofrenda mesoamericana y el estudio de la ritualidad", en J. Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 49.

o chapitas, se trata de un buen augurio para el poblado y un pronóstico favorable para el clima.

En Tlacoyalco, se considera a los santos seres vivos; por ello, los visten, los arrullan, los alumbran, los cuidan y les llevan ofrendas. Los ngiguas refieren que cada santo tiene un don, es decir, son portadores de un poder especial que invierte en la producción del maíz: la Virgen de la Candelaria trae don para el maíz, le da fuerza a la semilla para que viva; gracias a la Virgen, la planta logra emerger de la tierra. Por su parte, san Marcos Evangelista se encarga de mandar las primeras lluvias y cuida que no llueva fuerte ni que caiga granizo.

La santa Cruz se vincula con la fertilidad, y el crecimiento del follaje contiene el tiempo, lo que significa que puede atraer la lluvia. Así, asegura el agua para que la tierra se humedezca una vez que se le coloca en los terrenos de cultivo mirando hacia el sol; asimismo, protege a la milpa de las malas lluvias y de las entidades que quieran dañarla. San Isidro Labrador trae don para trabajar en el campo, bendice la tierra, los instrumentos y los animales para tener buena cosecha. San Juan y san Pedro son los dueños de la siembra y se encargan de enviar la lluvia en el momento. San Pedro tiene la llave del cielo y abre las nubes para que la lluvia caiga. San Miguel y san Marcos Papa cuidan la madurez de la milpa y la protegen de las fuertes heladas.[19]

Los muertos también contribuyen al crecimiento del maíz al encontrarse más cerca de Dios, mientras que los santos pueden interceder por el bienestar de los seres humanos y pedir que manden la lluvia, pues ellos trabajan y ayudan a que el maíz madure y haya buena cosecha. La muerte se concibe como la continuación de la vida. Se cree que, al fallecer una persona, en el destino *post mortem* continúa ejerciendo el mismo oficio que tuvo durante la vida; por eso se acostumbra enterrar a los difuntos con pequeños objetos elaborados con fibra de maguey que representan sus herramientas de trabajo. Por ejemplo, a las mujeres se les pone un metlapil y un metate; a los hombres, herramientas para el campo y a los músicos, sus instrumentos.

La ritualidad agrícola se encuentra íntimamente relacionada con el culto a los santos y a las ceremonias religiosas. Por medio de ella, se puede dar cuenta de las complejas configuraciones de la cosmovisión relacionadas con los fenómenos de la

---

19 *Vid.* A. Gámez, *Cosmovisión y ritualidad agrícola…,* p. 320.

naturaleza, de manera específica con aquellos vinculados con el maíz. En el caso de los ngiguas, la temática sobre la ritualidad agrícola del maíz ha sido abordada por Gámez,[20] quien divide el ciclo ritual en dos periodos. El primero está integrado por un conjunto de festividades y rituales destinados a la protección de la semilla y a la petición de lluvia, el cual comprende de febrero a mitad de agosto, temporalidad donde destaca la veneración a san Marcos Evangelista (25 de abril), a la santa Cruz y a la gran víbora. En el otro periodo, se busca la protección y el agradecimiento de la cosecha; inicia en agosto y concluye en diciembre. Durante este lapso, sobresalen la segunda fiesta patronal a san Marcos Papa (7 de octubre), los días de muertos (del 28 de octubre al 2 de noviembre) y el día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre).[21]

La tierra, la milpa y su vínculo con las personas que lo trabajan

La tierra representa la fertilidad, el crecimiento, la abundancia y la vida. Se percibe como una entidad femenina y generosa que provee de sustento y que permite la existencia de todos los seres vivos. En la concepción de los ngiguas, la tierra representa a la madre de la humanidad; de hecho, se cree que el ser humano está conformado de tierra. Al respecto, se explica que de sus entrañas nace todo lo que se consume y que en su superficie se duerme, se camina, se trabaja. En resumen, concede la vida; por ello, los seres humanos somos como un grano de tierra que al morir regresa a ella, por lo que se procura evitar la práctica de la incineración.

Nuestra madre, Santa Tierra, es una divinidad con la que se mantiene una constante relación de reciprocidad. Anteriormente, cuando un campesino terminaba de comer, volteaba su plato sobre su campo de cultivo a modo de que los residuos de su platillo cayeran sobre el suelo con el objetivo de compartir alimento con la tierra.

Aunque no llueva, la tierra nunca deja de proveer de hierbas que se recolectan del monte y de pastura para los animales, de tal manera que asegura el bienestar de los habitantes. Antes se acostumbraba enterrar la *casita* de los infantes, es decir, la placenta de los recién nacidos se sepultaba en la tierra del hogar, con la intención de que su propietario siempre regresara a casa y no se fuera a vivir lejos.

20 *Idem.*

21 *Ibidem,* p. 268.

Al igual que los seres humanos, la tierra siente, se alegra y se enoja. Los terrenos de cultivo son vistos como un miembro más de la familia; por ello, y con la finalidad de coadyuvar a su fertilidad, se aconseja visitarlos con regularidad, convivir con ellos, se dice: "Vas, remueves, le das la vuelta, comes". De otra manera, la tierra puede sentirse poco valorada y, en consecuencia, dejar de proporcionar el sustento. Esta referencia alude a las témporas en que la precipitación pluvial es escasa y la cosecha reducida.

La tierra recibe padecimientos, como el mal de ojo provocado por quienes tienen la mirada pesada; los terrenos de cultivo lo identifican, porque las plantas se entristecen o porque la plaga ataca rápidamente. Una manera de protegerlos es tirando chile seco alrededor de los campos de cultivo sembrando una mata de chile.

La tierra se articula con el agua de lluvia, por lo que se dice que los temblores llegan en pares: uno se lleva el agua y el otro la trae de regreso, así que es común que cuando tiembla después de cierto tiempo (días o meses) vuelva a temblar; siempre son dos temblores.[22]

El maíz, el señor Luna y el sol

En San Marcos Tlacoyalco, al igual que en otras comunidades indígenas, la fertilidad de la mujer y la tierra están ligadas a la luna; la menstruación se explica debido a una intervención de la luna en el ciclo de ovulación femenino, del mismo modo que, cuando se siembra y cosecha, el ciclo lunar incide en el crecimiento de las plantas de maíz.

La siembra debe comenzar mientras la luna está creciendo; de preferencia, durante la luna llena. En caso de hacerlo cuando la luna está de regreso, después de la luna llena, la planta nacerá frágil y dará poco fruto; el chinamite y el zacate se secan rápido y duran pocos meses. Los días en los que no se recomienda sembrar son en los llamados *confusión,* cuando la luna no se observa en el firmamento, pues la milpa tiene pocas probabilidades de nacer. Asimismo, no se recomienda piscar y desgranar el maíz después de luna llena, de lo contario, las polillas consumirán rápidamente las mazorcas.

22 Es importante resaltar que no se trata de una réplica, ya que no se habla de un derivado; más bien, se subraya la idea de dos fenómenos naturales que se articulan.

La luna se concibe como un hombre tuerto que, debido a su discapacidad, es envidioso, egoísta y gusta de dañar a los seres vivos, especialmente aquellos que están en proceso de formación o, en otras palabras, todo lo que está tiernito. Lo anterior se detalla a partir de un mito de origen que da cuenta de la forma actual del universo y que explica las actitudes del satélite:

> Cuando se empezó a formar el mundo, estaban repartiendo quién iba ser quién. Entonces, decían: "¿Quién quiere ser el viento? ¿Quién quiere ser la lluvia? ¿Quién quiere ser la nube?" Así, para todos había alguien que quería ser algo y todos elegían lo que querían ser; entonces, dijeron "¿Quién quiere ser el sol?" El sol y la luna eran primos, los dos eran envidiosos y los dos querían ser el sol. Como los dos querían ser el sol, hicieron una apuesta; prendieron lumbre en una barranca y quien pudiera saltar todo el fuego y llegar completamente al otro lado de la barranca sería el sol. Entonces, saltó el sol y, como pasó todo el fuego, fue el sol; pero la luna no aguantó y se cayó al fuego; se quemó. Por eso no tiene un ojo, tiene la cara tiznada, brilla menos que el sol y se quedó más cerca de la Tierra; pero por eso también es muy envidiosa y le gusta comerse todo.[23]

Debido a que es un hombre envidioso, la luna acostumbra comer durante los eclipses, lo que provoca malformaciones en lo que está por nacer. Esa vulnerabilidad se debe a la debilidad de los corazones en gestación, ya que aún no tienen la suficiente fuerza; por ello, las mujeres, en cuanto se enteran de que están embarazadas, se amarran un listón rojo delgado a la cintura. Asimismo, con la intención de garantizar el buen desarrollo agrícola, se tiene la costumbre de que, al empezar a sembrar, se deben mezclar granos de maíz de color rojo con blanco; de preferencia, los colorados tienen que ser los que se bendijeron el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria.

Se cree que el color rojo es muy fuerte y logra deslumbrar la escasa mirada del señor Luna y con ello se evita que dañe a los seres vivos, además de que cuida la planta de posibles plagas, como el caso de la proliferación de los gusanos que nacen durante los eclipses y que se comen las raíces. Otra manera de salvaguardar la

---

23 Testimonio de habitante de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2011.

cosecha de tales fenómenos es por medio de la colocación de listones rojos en los campos de cultivo.

El sol es el astro que marca el tiempo del trabajo con el maíz; sólo se debe sembrar y desgranar durante el día. El maíz crece con su luz y necesita de su calor para la vida como todos los seres vivos; incluso, algunos campesinos acostumbran persignarse frente a él como símbolo de agradecimiento. Aquí la luz juega un papel fundamental para el desarrollo del maíz; la luz de la luna ayuda a que caiga la brisa que humedece la tierra; si los rayos solares no salen, significa que el mundo se va a acabar.

El consumo del maíz

En el pensamiento ngigua, el consumo del maíz se entreteje directamente con la noción de salud y con el incremento de la fuerza anímica. Por ejemplo, cuando alguien tiene hambre, está débil, sin ánimos y se siente cansado, no trabaja y tiene sueño todo el tiempo, se debe a que no come tortilla ni productos nutritivos. En general, la alimentación permite el bienestar tanto individual, como social; sus características e interpretación dependen de cómo actúa en el cuerpo humano.

El maíz en la dieta básica

El maíz es el alimento principal; la gramínea que se ingiere se obtiene de la cosecha o se compra y puede ser criolla o transgénica, también conocida como semilla seleccionada o mejorada. Pese a que ambas se consumen indistintamente, se afirma que existen ciertas particularidades. Ambas semillas presentan diferencias al momento de prepararse debido a su consistencia, mientras que, al consumirse, las presentan en su sabor y conservación.

El maíz criollo, en comparación con el seleccionado, tiene un olote más delgado y granos más largos; en el nixtamal, esponja más, por ende, rinde más. En contraste, se reconoce que el maíz mejorado tiene un sabor más dulce y una mazorca más grande; sin embargo, su olote es grueso; sus granos son gordos, pequeños y pesados y en el nixtamal esponjan poco, lo que implica menos producción de masa y no rinde. Su rigidez también se observa en el molino: mientras se martaja la semilla, truena fuertemente en la lámina; en palabras de las mujeres ngiguas, “suena como

si aventaran piedras". Esta dureza se refleja en las tortillas, dado que endurecen en el primer recalentado.

El color del maíz es otro factor que influye en el suministro de la comida; en la localidad se pueden observar básicamente cuatro tonalidades: azul o morado, amarillo, rojo y blanco. Destaca el blanco por ser el que se ingiere de forma cotidiana. De acuerdo con los pobladores, éste tiene un proceso de putrefacción más lento, en contraste con el azul que se descompone rápido y que, además, puede ocasionar diarrea, pues asocian su color con el frío. Rara vez se come el amarillo. El rojo se ocupa sólo para proteger la siembra de la plaga provocada por los eclipses.

La presentación más recurrente del maíz en comida es la de la tortilla, cuya producción está a cargo de las mujeres del grupo doméstico y conjuga una serie de apropiaciones que remiten al cúmulo de conocimientos y técnicas articulado con las creencias de sus hacedoras. La tortilla se come sola o acompañada con frijoles, salsa, guisados o sal; en general, durante la comida es el alimento que más se consume, pues, según, quita el apetito y dota de energía al cuerpo para realizar las actividades diarias.

La tortilla "absorbe los sabores"; por eso, el comal de barro y la leña le dan un sabor diferente

Entre los criterios que se utilizan para evaluar la calidad del alimento, están su sabor y rendimiento. En su sabor, influyen los elementos que se utilizaron para su preparación; se dice que la tortilla "absorbe los sabores", por ello, el comal de barro y la leña le dan un sabor diferente, en contraste con la que es preparada con comal de metal y calentada con gas.

La tortilla tiene dos lados, los cuales se distinguen por su grosor: una es más delgada que la otra, a la primera se le conoce como "pancita" y a la segunda como "espalda" o "lomo". Al terminar su cocción, en el interior del tenate se coloca la primera tortilla con la panza hacia arriba, de manera que su espalda queda en contacto con el tenate; el resto se forma en seguida, una encima de otra (lo que da la apariencia de que la primera sostiene a las demás para que no se vayan rápido), pero en dirección contraria (con la espalda hacia arriba) para evitar que la tortilla se agote.

Cuando la tortilla sobra y tiene buen sabor, es señal de que la mujer que las preparó tiene buena mano o mano dulce, pues todos han quedado satisfechos. Aquella que no goza de esta característica se distingue porque su tortilla se acaba rápidamente y la gente se queda con hambre. Ésta es una cualidad con la que se nace y que no se puede cambiar.

También hay mujeres a quienes, por alguna razón, al hacer tortillas y ponerlas al fuego, no se les cuecen por completo y algunas partes quedan crudas. En este caso y con la intención de contrarrestarlo, se les recomienda capturar por un momento un camaleón real o "reyecito" y tortillarlo, lo cual consiste en pasar al animal de una mano a otra, simulando que es una tortilla, hasta que se infle. Explican que se debe a que la forma del cuerpo y la reacción del animal al trasladarlo de una palma a otra son semejantes a las de la tortilla en el comal; mediante esta acción, se compone la mano.

Es importante mencionar que el maíz también se vincula con los procesos de salud-enfermedad. Además de quitar el hambre, protege a la entidad anímica de contraer cualquier enfermedad; se cree que cuando alguien no come bien, no tiene fuerza, su sangre se debilita; por lo tanto, es vulnerable a contraer mal aire[24] o susto.[25] En ambos casos y con la finalidad de evitar que el alma sea atacada, es indispensable comer bien y con tortilla o llevarse un taquito, antes de salir de casa, sobre todo cuando se acude al monte.

Si la tortilla sobra y tiene buen sabor, es porque la mujer que las preparó tiene buena mano

El olor que desprende el maíz es otro elemento que cuida y protege a los seres humanos. Se cree que el aroma de la tortilla quemada representa la fuerza del grano,

[24] *Mal aire* es el término con el que se designan a las entidades que se introducen al cuerpo humano y lo dañan. En la lógica de los habitantes, los aires malos buscan quitar la vida al ser humano; por eso, las partes por donde se meten duelen. Se narra: "Son maldosos, quieren comerse la vida de las personas, les quita su fuerza, quieren su espíritu, se mete y come del cuerpo".

[25] Se le denomina *susto* a la captura y pérdida parcial de la entidad anímica. Se origina al sufrir una fuerte impresión acompañada, la mayoría de veces, de una sensación de miedo. Este sobresalto provoca que el alma o espíritu se salga parcialmente del cuerpo humano y sea retenida por las entidades conocidas como *aires*.

la cual espanta a los aires que afectan a los sujetos. Asimismo, se recomienda que, al llegar a una casa, se pase primero a la cocina, ya que el olor del maíz servirá para evitar la enfermedad.

En el universo simbólico de los ngiguas, el maíz contribuye a la restauración del equilibrio corporal. Algunos productos derivados de él, como la masa, el agua de nixtamal, la tortilla, el atole, entre otros, se utilizan como parte de la medicina doméstica para curar diversos malestares que aquejan a la comunidad. Por ejemplo, cuando una mujer acaba de tener un hijo, se acostumbra calentar la memela del perro y envolverla en una servilleta; después, se unta sobre el pecho de la recién parida, a lo cual se le llama "quemar el pecho", para que la madre produzca leche y salga con más rapidez y sin sentir dolor al amantar.

Conclusión

A lo largo del texto, se mostró cómo los contenidos simbólicos de la cosmovisión sobre el maíz se entrelazan con los elementos que lo rodean y modelan la realidad de los ngigua de San Marcos Tlacoyalco. De esta manera, se destacaron algunos de los vínculos que se establecen entre el maíz, la naturaleza, el universo y el ser humano a partir de las prácticas relacionadas con la producción agrícola y el consumo de esta noble gramínea.

En el trabajo agrícola, destacó la articulación de la cosmovisión sobre el maíz con las concepciones relativas al hombre del Cerro, Kunche chi, Kujtuma, los santos, los muertos, la Tierra, la Luna y el Sol. Respecto de su consumo, el análisis se centró en su vínculo con las nociones sobre el cuerpo humano, la experiencia del comer y los procesos de salud-enfermedad. Lo anterior aporta al reconocimiento del carácter holístico de una realidad y permite profundizar en el sentido de los nexos que se generan a partir de las prácticas del maíz.

Se concluye enfatizando que las valorizaciones del maíz y su relación con el mundo circundante proporcionan una estructura del mundo y fundamentan la acción. Sin embargo, se subraya que el complejo tejido que deriva de las prácticas culturales del maíz es un tema inacabado, de modo que invita a continuar profundizando en el análisis de la estructura de la visión del mundo.

Bibliografía

Barabas, Alicia, "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en A. Barabas (ed.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 39-124.

Bartolomé, Miguel, "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca", *Cuadernos de Etnología 3,* Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, núm. 74, México, 2005, pp. 3-60.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada,* México, Debolsillo, 2012.

Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 165-237.

———— "Ofrenda mesoamericana y el estudio de la ritualidad", en J. Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 45-66.

————, Gómez, Arturo, "Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana", en E. Florescano y B. Santana Rocha (coords.), *La fiesta mexicana,* tomo II, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Cultura, 2016, pp. 287-354.

Correa de la Garza Mayra, *El maíz es nuestra carne: El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla,* tesis de maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2014 [en línea], https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/5769

Gámez, Alejandra, *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2012.

————, "El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural", en A. Gámez y A. López Austin (coords.), *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías,* México, Fondo de Cultura Económica/CM/ Be-

nemérita Universidad Autónoma de Puebla /Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015, pp. 273-303.

Good Eshelman, Catharine, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good, (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 153-176.

Guber, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Martínez, Sabino y Forray, Rosanna, *Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia (jagüey) como la relación hombre-naturaleza en un Pueblo Originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco, México,* tesis para la maestría en Proyecto Urbano, Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Escuela de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2011.

La representación del maíz en los rituales de pedimento y otros sistemas visuales durante el peregrinaje oaxaqueño. Registro etnográfico

Ana Laura Vázquez Martínez*

> Nosotros hemos venido cada año porque le tenemos fe a él [señor de las Peñas] porque él nos hizo mucho milagro; él nos dio todo. No teníamos cosecha, nada, y después vinimos aquí [...] pero ya tiene años que vengo; tiene como unos cuarenta años que vengo. Una vez que vine, pues vine con mi hijo, lo traje y él encontró una plumita de pollo, yo le pedí *maicito*, frijolito y alfalfa, y así poco a poco tuvimos tierra, aramos los terrenos de la gente y poco a poco, gracias a él, tenemos de todo un poquito.[1]
>
> *Juana Martínez Taibo*

---

1 Entrevista realizada por la autora a la peregrina Juana Martínez Taibo en marzo de 2013. En ese momento, Martínez Taibo realizaba su pedimento al Señor de las Peñas en Los Mogotes, durante la festividad del quinto viernes de Cuaresma.

* Candidata a Doctora en el Programa de Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

El objetivo del presente trabajo es mostrar la importancia del maíz y las diversas formas en que lo hemos hallado en un ritual llamado el *pedimento*. Los pedimentos son ofrendas o maquetas miniaturizadas hechas por los peregrinos oaxaqueños, situadas sobre el paisaje alrededor de los santuarios al rendir culto a una imagen (cristo, virgen, seres sobrenaturales o el propio paisaje). También incluimos representaciones del maíz durante estos circuitos de peregrinaje con otros sistemas visuales como tapetes, maramotas, cuadros de semillas y granos, cruces o canastas. Los datos se obtuvieron en investigaciones de campo realizadas entre 2012 y 2019, en Valles Centrales y su conexión con la región de la Mixteca Alta y un santuario chatino. Para complementar, se utilizan datos que provienen de archivos parroquiales, entrevistas con peregrinos y narraciones populares sobre la aparición de los santos.

Así como se ha concebido el maíz a lo largo de la historia mesoamericana, es más que una gramínea que sentó las bases de nuestra cultura: "la importancia del maíz en la dieta del mexicano persiste hasta la actualidad [...] los habitantes del centro de México que hablaban náhuatl le llamaron *centli,* pero a partir de la Conquista española predominó *maíz*".[2] Esta planta definió no sólo la alimentación de los mesoamericanos, sino toda una cosmovisión y con ello el tratamiento de la tierra y los ciclos de producción agrícola.

---

2 Felipe Solís, *La cultura del maíz. La cocina mexicana a través de los siglos,* Clío, México, 1998, p. 11.

Hubo otros *usos del maíz*; por ejemplo, en la parte medicinal, en la artesanal o en bebidas fermentadas. Existe una extensa bibliografía al respecto; basta mirar el trabajo de recopilación de Enrique Florescano para imaginar las diversas temáticas que aún no han sido exploradas. La *Bibliografía del maíz* es un sugerente título para un primer acercamiento.[3] El catálogo *Las antiguas representaciones del maíz*[4] complementa esta búsqueda visual en códices, planos, mapas y relieves, pues el trabajo de recopilación e investigación de Mariano López nos acerca a las imágenes del México prehispánico y, como indica en el libro mismo, es necesario seguir indagando en el tema; no sólo en las fuentes históricas, sino en otras más.

A pesar de la cuantiosa bibliografía que existe al respecto, es fundamental descentralizar los estudios respecto de la temática de las representaciones del maíz y actualizarla; por ejemplo, el rubro de los estudios etnográficos y sus transformaciones en los rituales de las comunidades tanto rurales, como urbanas, y las representaciones visuales que ahora acompañan a las festividades para adornar las peticiones, rogativas y procesiones en los lugares de culto o santuarios son necesarios. Es así como colocamos nuestra propuesta de registro etnográfico en los Valles Centrales de Oaxaca y su conexión con otras áreas, vía los rituales de pedimento y otros sistemas visuales,[5] pues ahí el maíz tiene una presencia destacable.

El maíz es más que una gramínea que sentó las bases de nuestra cultura

[3] Enrique Florescano y Alejandra Moreno, *La bibliografía del maíz,* México, Comisión Nacional de Suministros Populares, 1972.

[4] Mariano López (investigación y selección del material), *Antiguas representaciones del maíz,* México, Archivo General de la Nación, 1982.

[5] Las propuestas de Nelly Sigaut o Juan García para explicar la formación de "sistemas visuales" o "fábricas" exponen que la compleja estructura social y corporación que se dio durante los virreinatos, donde la labor manual de los gremios, corporaciones eclesiásticas (como las cofradías), pueblos de indios y otras asociaciones no religiosas participaron creando diversos adornos en las festividades civiles y religiosas, las cuales tuvieron una larga tradición occidental mezclada con la sociedad pluriétnica de México-Tenochtitlán y dando funcionalidad a las fiestas del virreinato por medio de complejos visuales.

En ese sentido, propongo el término *sistema visual* desde un marco etnográfico para entender estos sistemas como "fábricas materiales" que pueden presentarse como ofrendas (pedimentos), tapetes,

Más allá de ser territorios que delimitan o congregan, los santuarios han servido como espacios de meditación que ofrecen a los peregrinos un tiempo para realizar y contener prácticas rituales para pedir y agradecer la intersección de divinidades (ya sea de algún santo, Cristo, Virgen o fuerza sobrenatural) y obtener diversos favores. En el caso de los campesinos de origen indígena, sus peticiones van encaminadas a obtener un buen ciclo agrícola (éxito en su cosecha, lluvias benéficas, erradicar enfermedades en el ganado, alejar lo nefasto); así, procesiones, hermandades, mojigangas, pedimentos y otros sistemas visuales sintetizan, como afirma Ramiro Gómez, "un cristianismo agrícola retocado localmente, generando una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural".[6]

En varias regiones de Oaxaca —durante la Cuaresma, por ejemplo—, se inician varios circuitos de peregrinaje para visitar la imagen de Cristo:

> Una de las figuras más importantes de la religión popular: son considerados, en las jerarquías indígenas, de entre los santos de los más importantes. Se conciben generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos:

---

arcos, cuadros de semillas, arquitecturas de cartón (maramotas), entre otras, como sistemas lúdicos y creativos que, desde nuestro punto de vista, engloban tres características: *1)* capital visual (sistemas efímeros y pasajeros pero aguardan un lenguaje artístico muy vistoso); *2)* organización social y especialización del trabajo (cada fábrica o sistema visual otorga pertenencia social e identidad y, del mismo modo, no todo sistema se crea en toda región; por ejemplo, aunque los pedimentos son característicos de la zona oaxaqueña, hay algunos que son nombrados de otras maneras en otras regiones; tal es el caso de los depósitos rituales que registra Danièle Dehouve en la zona de Guerrero, pero que comparten ciertas elementos con los pedimentos de Oaxaca. Otro ejemplo más: hay tapetes y formas de hacerlos y ofrecerlos a determinados cristos y en otras zonas la manera de hacerlos es distinta); *3)* identidad y habilidad sincrética (en su origen los sistemas visuales fueron utilizados por la monarquía española para evangelizar, hoy en día cada sistema visual muestra sincretismo, resistencia y una cosmovisión de los procesos internos de cada comunidad como lo veremos para cada sistema visual sobre todo en el caso de los pedimentos). Nelly Sigaut, "La fiesta de *Corpus Christi* y la formación de los sistemas visuales", en Norma Campos (coord.), *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 123-125. José Juan García, *El ritual del gozo y el poder: la fiesta de Corpus Christi en la Puebla de los Ángeles en el siglo XVII,* tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2006, p. 75.

6 Ramiro Gómez Arzapalo, "Presentación de la exposición fotográfica itinerante. La Cruz en la vida de los hombres de maíz", Universidad Intercontinental (coord.), Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", México, 2017.

> se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades —santos, cristos, vírgenes— son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño. Por lo general, son los creadores de cuanto hay: la tierra, los astros, los animales y los humanos. Tienen la capacidad de convertirse y desdoblarse en otros seres; son los ancestros y protectores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y, con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro lado, son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con éste, como las procesiones y las peregrinaciones, constituyen dispositivos privilegiados para la aproximación simbólica del territorio. Alrededor de los santuarios dedicados a ellos, se conforman regiones devocionales, cuya extensión suele rebasar los límites administrativos de los estados y llegar incluso a otros países.[7]

Los cristos como imágenes religiosas tienen su propia historia, la cual se construye y legitima con base en los relatos fundacionales de cada comunidad y las necesidades más inmediatas. De acuerdo con Alicia Juárez y Ramiro Gómez, la imagen de Cristo y su jerarquía es relativa frente a otras imágenes religiosas (vírgenes, santos, ángeles, arcángeles), ya que cada culto tiene diferentes características. Para el área oaxaqueña, la imagen de Cristo y su relación con otros santos o vírgenes es un elemento primordial para establecer las rutas de peregrinaje y colocar los tipos de pedimentos en los santuarios. Esto nos lleva a la pregunta "¿cómo ha sido asumido este personaje sagrado en la intimidad de los cultos locales?"[8] De ahí la necesidad y pertinencia de los estudios etnográficos para identificar aquellos elementos que hacen posible estos peregrinajes.

A continuación, presentamos un cuadro donde se observan los principales santuarios cristológicos en Valles Centrales y algunas imágenes que guardan relación con otras áreas. Derivado del trabajo de campo, presentamos una selección de cris-

---

[7] Alejandra Gámez, "Presentación", en A. Juárez Becerril y R. Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México, Artificio, 2015, p. 8.

[8] *Ibidem,* p. 31.

tos y santuarios que se visitan porque tienen una fuerte relación con el maíz. Así, los peregrinos, al llegar al santuario, realizan una serie de rituales durante las festividades, con el fin de solicitar a la imagen una buena cosecha o alejar lo nefasto de su siembra y que la maduración de la planta tenga éxito.

Para que eso suceda, muchos peregrinos no sólo visitan la imagen, sino que completan un circuito o ruta circular hacia otros santuarios, lo que está determinado por diversos elementos: si el Cristo guarda una relación de parentesco con otro santo, Virgen o Cristo, es necesario visitarlo y hacer que la petición contenga más fuerza para que se cumpla. Esto es relevante porque las comunidades en días de fiesta se visitan continuamente, así, los peregrinos en representación cumplen esta hermandad de visita para reforzar los lazos comunitarios.[9]

Por otro lado, las rutas de peregrinaje se realizan conforme a dos temporadas según la observación etnográfica: en el mes de Cuaresma y noviembre y diciembre. Esto coincide con la apertura y el cierre del ciclo agrícola.[10] Johanna Broda afirma que, si las fiestas patronales son fundamentales, esto se ve mejor representado en una serie de rituales que se practican en el paisaje que rodea a las comunidades[11] con el fin de pedir por un buen temporal, bendecir las semillas y ahuyentar la sequía. En Oaxaca lo hemos nombrado como la *conformación de diversos circuitos de visita y peregrinaje a distintos santuarios con importancia regional y estatal para colocar sus pedimentos*.

---

[9] En ocasiones, las familias o peregrinos de manera individual llegan con estandartes o réplicas de las imágenes religiosas al santuario o a la festividad/mayordomía como si el propio Cristo, Virgen o santo llegara en persona.

[10] Johanna Broda propone para el estudio del ciclo agrícola en las comunidades campesinas de origen indígena cuatro etapas: *1)* inicio del ciclo agrícola [bendición, cuidado y ofrecimiento de semillas. La tierra es seca] 2 de febrero, Carnaval, Cuaresma y Semana Santa; *2)* la petición de lluvias [cambio de la estación seca a la húmeda/el advenimiento de las lluvias/inicio de la siembra] de abril a junio; *3)* la maduración de la planta del maíz, en agosto para recoger la cosecha, desenlace del cultivo en la milpa, y *4)* agradecimiento del fin del ciclo agrícola mesoamericano, en noviembre.

[11] J. Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en J. Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 61.



Figura 1. Rutas de visita y peregrinaje.
Fuente: Elaboración propia. Enero 2022.

Podemos ver constantemente la palabra *pedimentos* en la figura 1. Éstos —característica ritual del peregrinaje oaxaqueño (tema poco abordado)— son ofrendas y réplicas a pequeña escala de lo que se quiere lograr o se logró, que los devotos depositan donde comúnmente apareció o anduvo el santo. Se elaboran con montoncitos de piedra, hojarascas, cartoncillos y otros materiales.

En un artículo de reciente publicación, tratamos más a detalle el tema de los pedimentos, el uso del paisaje y las rutas de peregrinaje.[12] De manera general, es

12 Ana Laura Vázquez, "Los pedimentos en Oaxaca: el culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje", *Mirada Antropológica. Revista del Cuerpo Académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, vol. 20, núm. 18, 2020, pp. 132-161. A. L. Vázquez, "De mitos, milagros y pedimentos. Tradición oral en el Santuario de las Pe-

importante indicar que no funcionan como ofrendas u objetos descontextualizados que están a la querencia o al anhelo del peregrino, sino que existen otros factores para su eficacia y para su colocación, como las narrativas populares, la importancia del paisaje, la relación parental entre las imágenes y los atributos que ostenta cada una de ellas. Todo lo anterior está enmarcado con el ciclo agrícola y la necesidad de control de ciertos fenómenos meteorológicos para que no se vea afectada la siembra, lo que en su conjunto conforman estos circuitos de movimiento entre las comunidades. Debido a ello, el peregrino emprende estas visitas a los santuarios en una misma área, de una región a otra o en distinta temporada con el propósito de colocar, reforzar y agradecer por medio de estos actos rituales. Dicha apropiación de la naturaleza va conformando un *paisaje ritual*[13] y es por medio de los *pedimentos* que se agradece el equilibrio del cosmos y el bienestar terrenal.

Con los pedimentos, se agradece el equilibrio del cosmos y el bienestar terrenal

Además, los pedimentos presentan otras características: materiales, ubicación, colocación, un lenguaje visual y determinadas temáticas. En el caso de los pedimentos y el uso del maíz, se hacen representaciones en miniatura de manera muy particular, como los sintetizamos en la siguiente figura:

ñitas en Reyes Etla, Oaxaca", *Revista Narrativas Antropológicas*, año 1, núm. 2, 2020, pp. 19-34. A. L. Vázquez, "El Cristo de Yosonotu y la subida al cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma en Tlaxiaco, Oaxaca", en A. Juárez Becerril (coord.), *La religiosidad popular comprendida desde sí misma*, México, Universidad Intercontinental, 2019, pp. 105-147.

13 J. Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001, pp. 15-46.

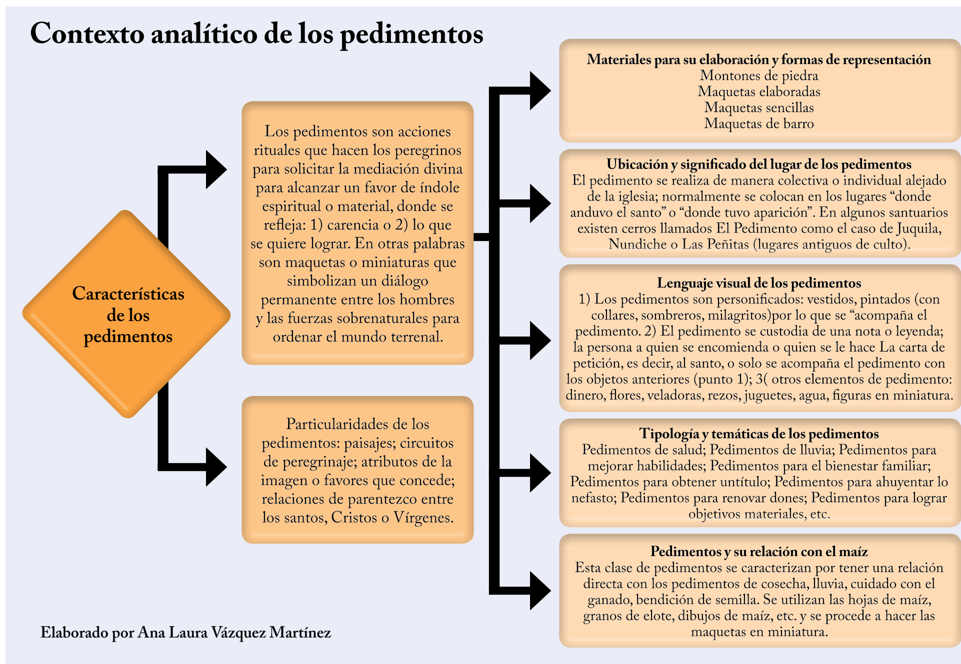


Figura 2. Contexto analítico de los pedimentos.
Fuente: Elaboración propia. Enero 2022.

En el caso del maíz, como se ha ilustrado al final del diagrama como una temática recurrente en los pedimentos, encontramos en los santuarios hojas secas para simular un techo de una casa, lo que significaría el sustento de un hogar o los surcos de una siembra con semillas para el sustento de una familia que simbolizaría el equilibrio de los mantenimientos. Como se verá en la tabla 1, es común en los altares de las iglesias donde se encuentra la imagen religiosa a los pies del Cristo colocar hojas de maíz o canastas con mazorcas o bolsas con granos de elote para petición o en forma de agradecimiento. Veamos cada ejemplo en los santuarios seleccionados:

Tabla 1. Santuarios.

Cristo o santo (y sus diversos nombres)	Ubicación del santuario	Ruta de peregrinaje	Relación de parentesco con otra imagen	Petición o ritual y su relación con el maíz
Santo niño de Nundiche; Santo niño de Atocha; Dulce Nombre de Jesús.	Santiago Nundiche, Tlaxiaco, Mixteca alta.	Ruta de peregrinaje que abre las visitas de cada año el tercer domingo de enero en la mixteca alta y deriva con las peregrinaciones en Cuaresma.	El Niño de Nundiche, con el Niño de Atocha; por ello, hay una ruta de peregrinaje importante entre Tlaxiaco y Zacatecas; ambos niños son hermanos gemelos.	A ambos niños santos se les hace peticiones (cartas y ofrendas) relacionadas con la cosecha. Existe un cerro llamado *Pedimento*, donde colocan estos objetos, representando corrales, maquetas con mazorcas, maíz desgranado, para evitar sequías en sus siembras y augurar una buena cosecha y salud para sus familias.
Cristo de Huayapam; Señorito de Huayapam.	San Andrés Huayapam, Valles Centrales	Miércoles de Ceniza: abre el ciclo de peregrinaje en Cuaresma en Valles Centrales y las rutas de conexión con otras regiones (norte, mixteca alta y costa).	Con el señor de las Peñas: hermanos. Con la Virgen de la Soledad: hermanos.	Al Cristo se le hacen peticiones muy particulares: sanación de enfermedades, maduración de la planta (maíz), abundancia de agua en pozos y bendición de semillas para la siembra. Todo ello se representa en los rituales de pedimentos en el santuario cerca del río.

Cristo de las Llagas; imagen soberana del señor Crucificado.	Santiago Miltepec, Huajuapan de León, Mixteca alta.	Primer viernes de Cuaresma: abre el ciclo de peregrinaje con otras regiones. Se tiene un registro detallado en el archivo parroquial de las peticiones y rogativas sobre cosecha.	Con el Señor de los Corazones, Huajuapan de León: hermanos o compadres. Con el Señor Crucificado o Jesús Crucificado, Tehuacán, Puebla: hermanos.	En el altar, son representativas las ofrendas y enramadas hechas de maíz y frutas de temporada, así como las procesiones con canastas llenas de mazorcas para augurar una buena cosecha, donde salen más de 40 corporaciones con sus estandartes.
El señor de la Columna.	Santa Catarina Yosonotu, Tlaxiaco, Mixteca alta.	Segundo Viernes de Cuaresma; 3 de mayo.	Señor de las Peñas, Etla Oaxaca: hermanos o compadres. Virgen de Juquila: área chatina. Cristo de Huexpala, Oaxaca. Cristo, Igualapa, Oaxaca: algunos peregrinos dicen que entre ellos son hermanos, otros más dicen que sólo son familiares sin tener claro el parentesco.	Los días de fiesta, se ofrece al Señor de la Columna en su santuario principal, en el Cerro Yacuilo o Cerro del Espanto, rituales de las más diversas índoles, pero destacan los pedimentos que son maquetas hechas de piedra u hojarasca; resaltan varias representaciones de surcos para la cosecha, corrales con ganado. El maíz se representa de diversas formas: con hojas de elote, maíz desgranado, tortilla, entre otros.

El Cristo Tata Chu.	Juxtlahuaca, Oaxaca.	Tercer viernes de Cuaresma.	El Cristo Tata Chu, Pinotepa Nacional, Oaxaca: hermanos.	En la festividad del Cristo, para augurar una buena cosecha, destacan dos rituales donde el maíz es un elemento esencial. En el primero, de orden decorativo, los cuatro mayordomos adornan a Tata Chu para salir en procesión en su anda, adornada con enramadas y hojas de mazorcas para recorrer las principales calles de la comunidad. El segundo ritual es un día después de la festividad, y se lleva a cabo sólo por la comunidad. Tata Chu es bañado en el río, regañado y vareado con hojas de diversas plantas, entre ellas trigo y de maíz, porque se dejó besar y tocar por los peregrinos.
Señor de los Corazones; Cristo Moreno; Cristo de Huajuapan; Cristo Negro; Señor Crucificado; Cristo Prieto.	Huajuapan de León, Mixteca Alta, Oaxaca	Quinto viernes de Cuaresma; Viernes Santo; Navidad.	El Señor de las Llagas, Santiago Miltepec, Huajuapan de León: hermanos o compadres.	Son representativas las ofrendas en el altar hechas de maíz, pero lo más característico son los tapetes de aserrín y otros materiales que ofrecen al Cristo para que salga en procesión. Los tapetes tienen diversas figuras, aunque destacan los ornamentos que dibujan en los tapetes con motivos de maíz, cosecha y agua.

Señor de las Peñas; señorito de las Peñitas; Cristo Moreno de los Mogotes.	Reyes, Etla, Oaxaca, Valles Centrales.	Quinto viernes de Cuaresma. También es un cristo que, junto al Señor de Huayapam, inaugura los circuitos de peregrinaje de Cuaresma, ya que su primera romería es el penúltimo sábado del mes de enero.	Señor de Huayapam: hermano o compadre. Virgen de la Soledad: hermanos. Virgen de San Juanito: hermanos. Cristo de Tlacolula; compadres. Señor del Rayo (compadres). Señor de la Columna, Mixteca alta: primos/compadres. Señor de la Agonía, Teozacoalco y Señor Crucificado, Tamazola: hermanos.*	En el santuario de las Peñitas, al igual que al Cristo de Huayapam como el Santo Niño de Nundiche, existen áreas especiales para colocar los pedimentos. También es un antiguo lugar de culto conocido como *Los mogotes*. Los peregrinos colocan alrededor una cantidad inmensa de pedimentos (maquetas en miniatura), cuyas temáticas son diversas. El peregrino representa sus cosechas con platos con maíz, canastas con maíz desgranado y surcos con semillas para pedir una buena cosecha para todo el año.

* Este registro de campo es de Liana Jiménez y Emmanuel Posselt, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la* ar*queología de Ñuu Savi (la Mixteca, México),* Leiden, Leiden University Press, 2018.

Cristo de Tamazulapam; El señor del Desmayo; Mayito; Cristo Moreno.	Villa de Tamazulapam del Progreso, Mixteca alta, Oaxaca.	3 de mayo; Martes Santo.	El Cristo de Apoala: hermanos. El Cristo de Coixtlahuaca: hermanos.	Como con el Señor de los Corazones en Huajuapan de León, en el caso del señor de Tamazulapam, los tapetes de aserrín son el ornamento más llamativo de su festividad; están relacionados con un mito. Por ello, el Cristo recorre los tapetes elaborados frente a la iglesia que tienen que ver con animales de agua: sapos, culebras, delfines, peces; además, como son cristos relacionados con agua y montes, se les pide por una buena cosecha. Destaca en los tapetes el maíz y las plantas.
Señor de Tlacolula.	Tlacolula, Oaxaca, Valles Centrales.	Segundo domingo de octubre.	Señor del Rayo y Señor de las Peñas: compadres. Señor de Yalalag y señor de Guilá: hermanos. Virgen de Juquila, Virgen de Soledad y Virgen de Guadalupe: hermanos. Señor del Rescate; señor de la Humildad; san Marcialito; señor de Agonía: primos.	En los días de fiesta, los peregrinos agradecen al Cristo en el altar con canastas llenas de lo que levantaron de su cosecha: frutas, verduras, elotes. En las calendas, se pueden ver maramotas en forma de elotes y frutas.

Señor Rayo; Cristo Crucificado.	Catedral de Nuestra señora de la Asunción, de la Ciudad de Oaxaca.	23 de octubre.	Señor de las Peñas: hermanos. Señor de Huayapam: hermanos.	En los días de fiesta, los peregrinos agradecen al Cristo en el altar con canastas llenas de lo que levantaron de su cosecha: frutas, verduras, elotes. Al igual que en la festividad del señor de Tlacolula, se pueden ver maramotas en las calendas en forma de elotes y frutas; por ejemplo, piñas.
Virgen de Juquila; Juqui o Juquilita.	Santa Catarina Juquila, Oaxaca.	8 de diciembre.	Los peregrinos afirman que se hermana con los santos de las comunidades de alrededor, que ostenta un parentesco superior, por lo que es la hermana mayor, por ejemplo, de San Miguel (Panixtlahuaca); San Gabriel (Mixtepec), o de San Juan Bautista (Quiahije).[**]	Los pedimentos que ofrecen a la Virgen obedecen a la regla que ya hemos explicado en una de las figuras: visitan el cerro el Pedimento y hacen su exvoto o cuadro con semillas, colocan su cruz y hacen su maqueta en barro o colocan diversos objetos de lo que quieren pedir. Respecto del maíz, ofrecen bolsas de maíz desgranado o mazorcas enteras, o forman figuras con imágenes diversas de lo que quieren o ya lograron.

Fuente: Elaboración propia.[14]

** Los datos de parentesco sobre la Virgen de Juquila se obtuvieron de entrevistas con peregrinos en 2017 y 2018, con base en el trabajo en archivo que se ha llevado a cabo en la parroquia.

14 Esta tabla se creó a partir de datos recabados en el campo entre 2012 y 2019 en Valles Centrales, Mixteca alta, y la Ciudad de Oaxaca.

Con la síntesis del cuadro anterior, presentamos algunas fotografías para profundizar en ciertos datos, con el objetivo de detallar el uso del maíz con los elementos que se han señalado respecto de las rutas de peregrinaje, la importancia del parentesco entre las imágenes y la elaboración de algunos sistemas visuales, en particular, de la colocación de los pedimentos.

Durante la Cuaresma, es común ver como parte de los rituales el ofrecimiento del maíz en sus diversas variantes: mazorca o la caña para ofrecerla al Cristo o la Virgen a manera de agradecimiento. Aquí veremos algunas fotografías que ejemplifican esta manera de ofrendar y a la vez pedir por el maíz para que no falte en la cosecha, se logre la siembra y, por ende, no esté ausente en la mesa de ningún campesino.

El primer viernes, sobresale la visita al Cristo de las Llagas en la mixteca alta en Santiago Miltepec. Su altar se caracteriza por adornarse con enramadas circulares con flores y frutas de temporada como manzanas, uvas y naranjas. Las enramadas significan pedir y agradecer la abundancia en la cosecha y que en tiempos de sequía no afecte a la población. A lado de sus pies, colocan racimos de trigo que significan la muerte y resurrección de Jesús durante la Cuaresma; pero también es una analogía del acontecimiento de surcar el camino, sembrar la tierra y al final levantar la cosecha. Representan las peticiones más comunes con pequeñas bolsas de semillas (maíz, trigo, garbanzo y frijol), mientras que las mazorcas de maíz se colocan en el altar donde está el Cristo.

En los pedimentos, es común colocar figuras en miniatura para tener éxito

Santuario en Santiago Miltepec, Huajuapan de León Mixteca Alta. Festividad del Señor de las Llagas, primer viernes de cuaresma.







Figura 3. Santuario en Santiago.
Autora: Ana Laura Vázquez. Febrero, 2016.

Otro ejemplo es la romería del señor de las Peñas. Hemos visto en el cuadro que la festividad principal es el quinto viernes. Los pedimentos se colocan alrededor de los mogotes y una temática es la representación y el uso del maíz, así como su relación con el ganado y el agua para que haya cosecha abundante, por lo que el uso de hojas secas, bolsas de maíz para ofrecer al Cristo, así como colocar figuras en miniatura en los pedimentos es bastante común para tener éxito.



Santuario del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca. Valles Centrales, quinto viernes de cuaresma.

Figura 4. Santuario del señor de las Peñas.
Autora: Ana Laura Vázquez. Febrero, 2015, 2018 y 2019.

Una peregrina comenta, al hacer su pedimento sobre la petición del maíz y su fe al señor de las Peñas y la importancia de su peregrinaje cada año, lo siguiente:

> Nosotros hemos venido cada año porque le tenemos fe a él [señor de las Peñas] porque él nos hizo mucho milagro, él nos dio todo. No teníamos cosecha, nada, y después vinimos aquí […] pero ya tiene años que vengo, tiene como unos cuarenta años que vengo. Una vez que vine, pues vine con mi hijo, lo traje y él encontró una plumita de pollo, yo le pedí *maicito*, frijolito y alfalfa, y así poco a poco tuvimos tierra, aramos los terrenos de la gente y poco a poco, gracias a él, tenemos de todo un poquito: carretita, tierra, animalitos; y fíjese que ahora año con año,

sale mi maicito, mi mazorquita color maravilla, por Dios, hasta la fecha la tengo. Siempre, año con año, me salen de varios de colores y mire, tuvimos alfalfa y compramos terrenito y nada nada nos faltó. Esto nos ayudó a mandar a nuestros hijos a la escuela. Desde ese día tenemos devoción, gracias a él ahorita estamos bien.[15]



Fotografías parte superior, pedimentos de la Sra. Juana Martínez, utilizando mazorcas secas y semillas. Fotografías parte inferior altares con maices dedicados al Señor de las Peñas en su festividad del quinto viernes de cuaresma.

Figura 5. Pedimentos y altares.
Autora: Ana Laura Vázquez. Febrero, 2017 y 2019.

[15] Testimonio oral de peregrina Juana Martínez Taibo, recopilado por Ana Laura Vázquez, en marzo de 2013.

Sobre los cristos, otro ejemplo y santuario preferido por los peregrinos para solicitar una buena siembra es la visita que hacen al señor del Rayo en Oaxaca. Su festividad es el 23 de octubre, la imagen se asocia con el agua; cuando lo visitan al cierre del año, le agradecen las lluvias benéficas y el haber obtenido buenos frutos en julio, agosto y noviembre. Un registro histórico del archivo de la catedral dice que en 1666 "la ciudad padecía grandes desconsuelos y temores con las repentinas tempestades de rayos y truenos", así como muertes, abrumando el ánimo de los habitantes. Ante esto, se le pedía al señor Crucificado que ahuyentara las tempestades y demonios que turbaban las nubes y a cambio de ello, por medio de procesiones y plegarias se le pidiera "por agua y frutos de la tierra".

En las procesiones, destacan los monos de calenda y las maramotas, en forma de mazorca de maíz y fruta

Es así que el día de su festividad dejan en la capilla canastas de su cosecha y por las principales calles de la población la comitiva religiosa reparte a los asistentes largas y verdes cañas de maíz adornadas con papel china, hojas de maíz secas y listones. Simbolizan la presencia de abundantes lluvias y la recolección de buenos frutos. Las cañas acompañan tanto el convite, como las procesiones subsecuentes al lado de la imagen. Lo que destaca en las procesiones del convite y en las vísperas de la festividad son los monos de calenda y las maramotas, representados en forma de mazorca de maíz y fruta para agradecer las bondades que el Cristo otorgó a los peregrinos (campesinos).

Festividad del Señor del Rayo donde se muestra la importancia del maíz y su representación en las maramotas, así como canastas mostrando sus cosechas en forma de agradecimiento al Señor del Rayo.



Figura 6. Festividad del señor del Rayo.
Autora: Ana Laura Vázquez. Octubre 2016.



Las fotografías 1, 2 y 3 son piezas de barro hechas por el artesano Leopoldo García, originario de ocotlán, Oaxaca. Aquí representa una calenda dedicada al Señor de las Peñas. En ella se puede observar una maramota en forma de maíz que simboliza la abundancia. Agradecemos la cortesía de la fotografía número 1, así como permitirnos la adquisición que hicimos de esta calenda tan especial.

La fotografía número 4, la obtuvimos del convite dedicado al Señor del Rayo para su festividad. En ella son comunes las maramotas de maíz y frutas para agradecer al Cristo por la cosecha obtenida.

Figura 7. El maíz en las festividades.
Autora: Ana Laura Vázquez. Octubre 2016 y enero 2022.

Respecto de los tapetes hay varios casos, por ejemplo, los que colocan en la festividad del Cristo del señor de los Corazones en Huajuapan de León o para el señor del Desmayo en Villa de Tamazulapam del Progreso, ambos ubicados en la Mixteca Alta. Respecto del Cristo del Desmayo de Tamazulapam,[16] se dice que este lugar, desde tiempos prehispánicos, fue reconocido no sólo por ser un punto

[16] Trabajo de campo y entrevistas realizadas en Tamazulapam del Progreso, Mixteca alta, en 2016, 2017 y 2018. Agradezco la entrevista a mi tío Félix A. Reyes Gómez, originario y cronista de Tamazulapam del Progreso, Oaxaca.

estratégico de comercio y estrategia militar y por su paisaje; sin embargo, no había agua. En tiempos mesoamericanos, para remediar este problema, los señoríos de Coixtlahuaca y Tamazulapam mandaron a sus mejores brujos a buscar el agua a las tierras de Apoala, lugar de origen de los mixtecos.

Al encontrar el agua en la cascada de Apoala, acordaron una lucha para saber quién se llevaría primero el líquido a su comunidad. Fue así que el brujo de Tamazulapam se convirtió en sapo y el brujo de Coixtlahuaca en culebra. Lucharon por varios días hasta que el sapo decidió dejarse vencer por la culebra; ella se lo comió. La culebra estaba contenta, pues llevaría primero el agua a sus tierras y triunfaría con la tarea encomendada. Pero la culebra no contaba con la astucia del sapo, ya que, estando dentro de ella, el sapo se empezó a inflar e inflar hasta que estalló la culebra. El sapo, al final, ganó la batalla y se llevó el agua a Tamazulapam.

El relato anterior es de mucho interés etnográfico, ya que la gente de la comunidad, así como los peregrinos, afirman que por ello hay mucha agua en Tamazulapam. Además, se dice que los cristos de Apoala, Tamazulapam y Coixtlahuaca son hermanos porque se les relaciona con el agua y, por tanto, con la cosecha y la abundancia de semillas, como el maíz. Por tal motivo, en sus respectivas festividades se les pide por lluvia. Diversas procesiones llegan a los santuarios durante la Cuaresma y el 3 de mayo. Cabe destacar que el Cristo de Tamazulapam es muy popular en la Mixteca alta, también se le pide una buena pesca, por lo cual llegan procesiones con grandes flujos de peregrinaje de la costa.

Esa importancia mítica del territorio y su relación con el origen del agua se plasma en los tapetes que elaboran en la comunidad para que salga en procesión el cristo durante la tarde del 3 de mayo. El mayordomo y la Comitiva Religiosa coordinan la hechura de los sistemas visuales. Cada año hay una temática principal, pero son característicos los tapetes con animales acuáticos, como tortugas, delfines, pescados, caracoles y mantarrayas, para invocar, por medio de esta arquitectura popular, el agua. Otros dispositivos visuales son los arcos de cucharilla o las fachadas con semillas; tal es el caso del maíz y el frijol como, símbolo de la abundancia en la cosecha.

El sapo y la culebra. Murales que hacen referencia al mito del origen sobre el agua en Tamazulapam y su relación con el maíz



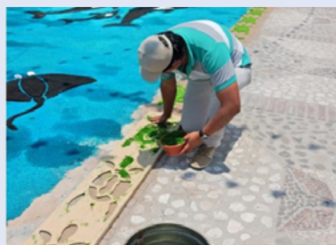




Mural izquierdo: autoría de Carlos Bazán y Jesús González.
Mural derecho inferior, plaza municipal de Tamazulapam.

Figura 8. Murales.
Autora: Ana Laura Vázquez. Años 2016 y 2018.











Tapete principal para el Cristo del Desmayo: el mar con representaciones de animales acuáticos que evocan las lluvias para las cosechas en tiempos de sequía. 03 de mayo, fiesta en Tamazulapam del Progreso, Oaxaca.

Figura 9. Tapetes para el Cristo del Desmayo.
Autora: Ana Laura Vázquez. Año 2018.



Tapetes y su alusión al maíz en otras festividades para santos: se representa además trigo, nopal, frijol, una carreta, cebolla, diversas verduras, la simulación de una siembra (campo) y varios animales.

Figura 10. Tapetes alusivos al maíz.
Autora: Ana Laura Vázquez. Año, 2019.[17]

Las últimas fotografías son del santuario de la Virgen de Juquila en la región chatina; en ellas se muestra una diversidad de objetos referentes a la utilidad de semillas y granos (frijol, maíz, garbanzo, pepita, amaranto, hojas de maíz) para hacer exvotos tridimensionales o pedimentos y así colocarlos en el cerro del Pedimento. Al igual que los cristos, la Virgen de Juquila destaca en la segunda ruta de peregrinaje; pero esta imagen tiene una doble función, ya que todo el tiempo tiene visitas en su santuario, por lo que se le pide y se le agradece en todo momento, en tiempo de seca y en tiempo de lluvia. Aunque su fiesta principal es el 8 de diciembre, muchos la vi-

[17] Sobre la representación de los animales y tipos de frutas y verduras en los tapetes, me gustaría rescatar esta cita: "[En] la milpa, como un sistema agroecológico basado en la domesticación de especies (plantas y animales) y de espacios (paisajes), pueden cultivarse decenas de elementos de la flora, que comprenden desde jitomate, amaranto, chayote, chaya, hasta árboles de mango y de cacao. Además de la fauna silvestre que es atraída por las milpas: venados, armadillos, tejones, aves, debemos sumar la aportación de los traspatios: pollos, gallinas, guajolotes, cerdos, chivos, vacas, hierbas de olor". *Vid.* Alejandra Frausto, "Presentación", *Milpa. Pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura, 2021.

sitan para "arrancar" con éxito sus cosechas, tener buena salud, terminar bien el año, por el bienestar de la familia, por el trabajo y el equilibro de los mantenimientos.



Santuario y El Cerro del Pedimento en Santa Catarina Juquila, aquí se muestra la importancia del maíz y las diversas formas de representación (pedimentos, ofrendas, cuadros) para petición para la cosecha, el sustento como comida y como forma de agradecimiento.

Figura 11. Santuario y el cerro del Pedimento.
Autora: Ana Laura Vázquez. Diciembre 2018 y 2019.

Para concluir, este texto etnográfico constituye un esfuerzo de explicar los pedimentos como rituales que conforman una parte importante del circuito de peregrinaje de la zona oaxaqueña, principalmente de la zona de Valles Centrales y su conexión con la Mixteca alta y la zona chatina. Como se explicó al arribar los peregrinos, ellos ofrendan la tierra por medio de estas maquetas llamadas *los pedimentos para beneficiarse de la eficacia de las imágenes,* pero también de la invención de otros sistemas visuales.

De manera específica, se trató el uso y la representación del maíz en estas ofrendas y sus múltiples formas para evocar la mazorca en los rituales de pedimentos, en sus festividades e incluso con otros sistemas visuales, como tapetes, cuadros con semillas y maramotas en forma de frutas o elotes, con el objetivo de lograr una cosecha exitosa, que no falte trabajo ni bienestar y que abunde la salud. Al ser el maíz un sustento primordial para las comunidades de origen campesino, muchas de estas prácticas guardan similitud en otras partes. Sin embargo, la organización social y la forma de concebir la agencia o el protagonismo de las imágenes religiosas es tema que debemos seguir indagando por medio de estudios etnográficos y su relación con los dispositivos visuales (tapetes, ofrendas) y ofrendas rituales (pedimentos). Esta compleja arquitectura visual acompaña a la religiosidad popular y forma parte de un proceso sincrético donde la creatividad y habilidad de las comunidades reflejan la importancia de la memoria colectiva y refuerza la estructura social comunitaria. Pero en cada contexto social es distinto y vale la pena seguir indagando y plantear estudios de caso y estudios comparativos.

Bibliografía

Broda, Johanna, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en J. Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 255-270.

———— y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001.

Florescano, Enrique y Moreno, Alejandra, *La bibliografía del maíz,* México, Comisión Nacional de Suministros Populares, 1972.

Frausto, Alejandra, "Presentación", en *Milpa. Pueblos de maíz. Diversidad y patrimonio biocultural de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Cultura, 2021.

García, José Juan, *El ritual del gozo y el poder: la fiesta de Corpus Christi en la Puebla de los Ángeles en el siglo xvii,* tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2006.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Presentación de la exposición fotográfica itinerante. La Cruz en la vida de los hombres de maíz", Universidad Intercontinental (coord.), Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", México, 2017.

Gámez, Alejandra, "Presentación", en A. Juárez Becerril y R. Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México Artificio, 2015, pp. 9-13.

Jiménez, Liana y Posselt, Emmanuel, *Tiempo, paisaje y líneas de vida en la arqueología de Ñuu Savi (la Mixteca, México),* Leiden, Leiden University Press, 2018.

López, Mariano (investigación y selección del material), *Antiguas representaciones del maíz,* Archivo General de la Nación, México, 1982.

Sigaut, Nelly, "La fiesta de *Corpus Christi* y la formación de los sistemas visuales", en Norma Campos (coord.), *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 123-134.

Solís, Felipe, *La cultura del maíz. La cocina mexicana a través de los siglos,* Clío, México, 1998.

Vázquez, Ana Laura, "Los pedimentos en Oaxaca: el culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje", *Mirada Antropológica. Revista del Cuerpo Académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, vol. 20, núm.18, 2020, pp. 132-161.

————, "De mitos, milagros y pedimentos. Tradición oral en el Santuario de las Peñitas en Reyes Etla, Oaxaca", *Revista Narrativas Antropológicas*, año 1, núm. 2, 2020, pp. 19-34.

————, "El Cristo de Yosonotu y la subida al cerro Yacuilo. Segundo viernes de Cuaresma en Tlaxiaco, Oaxaca", en A. Juárez Becerril (coord.), *La religiosidad popular comprendida desde sí misma*, México, Universidad Intercontinental, 2019, pp. 105-147.

————, Trabajo de campo, archivo y entrevistas en Valles Centrales, Mixteca alta, Santa Catarina Juquila, Oaxaca, Oaxaca, 2012-2019.

Semblanzas de los autores

Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Doctor en Historia y Etnohistoria. Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental (UIC), en las licenciaturas en Filosofía y Teología, y director del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP). Docente de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, y del Diplomado de Religiones del Mundo del ITAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores; de la Asociación Filosófica Mexicana; del Colegio de Estudios Guadalupanos, y del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular (GIEIRP). Director Académico de la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral del programa académico de Filosofía UIC. Estudioso de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México.

Contacto: rarzapalo@uic.edu.mx; gomez_ramiro@hotmail.com

Mtro. Gustavo Alberto Ruiz Muñoz

Investigador Auxiliar en El Colegio de México. Licenciatura en Derecho por el Centro Universitario Harvard. Estudios en licenciatura en filosofía y Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Desde 2004 a la fecha, ha realizado investigación sobre historia económica de México en diversos Archivos y Bibliotecas. Colaborador e investigador en los proyectos: *Conferencias Panamericanas, 1889-1938 (Acervo Histórico Diplomático-SRE y El Colegio de México)*, *Fuentes para la historia del petróleo en México (1900-2008)*, *y* en los últimos años sobre la *Historia y cultura del Maíz en México*. Autor del libro *La función simbólica de la cultura del maíz en el origen e identidad del México multicultural,* Universidad Intercontinental, México.

Contacto: gusrm78@hotmail.com

Dr. Arturo Rocha Cortés

Filósofo, músico, conferencista y escritor mexicano que se ha especializado en ética, axiología y valores; escribe, sobre todo, en torno a la mexicanidad, la conciencia ética en México, las tradiciones mexicanas y el denominado *acontecimiento guadalupano*. Es Doctor en Filosofía “Summa cum laude” por la Universidad Anáhuac, con estudios en Madrid, Valencia, Soria y Roma; cuenta con Maestría en Humanidades “Summa cum laude” por el Ateneo Filosófico de México y con la Licenciatura en Filosofía por la Universidad La Salle. Actualmente es Secretario del Colegio de Estudios Guadalupanos (Coleg) de la Universidad Intercontinental, así como editor del *Boletín Guadalupano*, órgano de difusión del Coleg, UIC.

Contacto: arturo.rocha@uic.edu.mx

Alex Ramón Castellanos Domínguez

Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor investigador del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Ha trabajado temas sobre planeación rural participativa y desarrollo rural sustentable en zonas pluriétnicas de México. Trabaja el tema de las identidades

sociales, los procesos migratorios y territorialidad étnica en las regiones sur y noroeste de México, así como en el sur de Estados Unidos.
Contacto: alex.castellanos@uaem.mx

Irad Santacruz Arciniega

Promotor y documentalista de la cocina tlaxcalteca, trabaja con agrupaciones de campesinos, productores y agricultores, a fin de llevar a cabo una investigación de recolección de ingredientes. Participa en el diplomado "Cocinas y cultura alimentaria en México", de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y es catedrático de la primera Maestría en Cocinas de México, en la Culinary Art School y en la Licenciatura en Gastronomía, de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Con la L'Universitá degli studi di Scienze Gastronomiche di Pollenzo coordina las actividades de estudio de campo a través de la cultura alimentaria Tlaxcalteca. Ganó el Premio Nacional 2018 "Calidad y Profesionalización Turística" en el área de Gastronomía y el Reconocimiento Turístico 2018, otorgado por el Gobierno de la República.
Contacto: irad.santacruz@gmail.com; irad_21@hotmail.com

Milton Gabriel Hernández García

Realizó estudios de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro y doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia desde 2008. Articulista e integrante del Comité Editorial del suplemento "La Jornada del Campo", del diario *La Jornada.*
Contacto: kuxikan@yahoo.com.mx

Yuyultzin Pérez Apango

Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana (UV), maestra y doctoranda del Programa en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaboró en proyectos de divulgación para el área de contenidos web del Museo Nacional de Antropología-INAH. También se ha desempeñado como

docente por asignatura en la Universidad Intercultural del Estado de México y actualmente realiza esta misma actividad en la Facultad de Historia, uv. Tiene formación en la música tradicional a través del trabajo continuo con maestros de la tradición, así como en talleres y clases de técnica vocal. Forma parte de la agrupación Tlacuatzin-Son Huasteco. Fue acreedora de la beca del Programa de Apoyo a Proyectos de la Investigación de la Cultura Popular (IVEC y Conaculta), con el proyecto “Viejos cantares de la Huasteca”, que reunió los testimonios orales de destacados músicos y especialistas de la región para realizar un balance del repertorio musical en riesgo. También fue beneficiaria del Programa pecda, Veracruz, 2020, con un proyecto sobre diversidad musical en la Huasteca.
Contacto: perez.apango92@gmail.com

Alicia María Juárez Becerril

Catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Conacyt, Nivel I. Profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia (suaed) en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, unam. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam. Lic. en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, unam. Autora de dos libros, algunos capítulos y artículos relacionados con temas sobre cosmovisión, ritualidad y meteorología indígena de las comunidades mesoamericanas actuales.
Contacto: aliciamjb@hotmail.com

Juan Gabriel López Hernández

Originario de Chiapas, es miembro del pueblo maya-totolabal. Estudió la licenciatura en Filosofía en el Instituto Tomás de Aquino, en la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; el Bachillerato Teológico en la Universidad Pontificia de México y actualmente, cursa la maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Desempeña su ministerio como sacerdote en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Contacto: ratio7@hotmail.com

María Elena Padrón

Licenciada y maestra en Antropología Social, doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Actualmente, es jefe del Departamento de Investigación Formativa de la ENAH. Desde 2011 hasta marzo de 2015, ocupó el cargo de Jefe de Carrera de la Licenciatura en Antropología Social, ámbito académico en el que realiza su labor docente. Investiga temas referidos a la educación, procesos identitarios, relaciones de poder, organización social, religión y fiestas religiosas en ámbitos rurales y urbanos.

Contacto: elena.padron2017@gmail.com

Adelina Suzan Morales

Licenciada en Arqueología, y maestra y doctora en Historia y Etnohistoria. Sus líneas de investigación son la religiosidad popular y la cosmovisión mesoamericana y la etnográfica, acerca del calendario de fiestas litúrgicas y su relación con el culto a los cerros y la lluvia, en los municipios de Jalcomulco y Xico, Veracruz, región de bosque de niebla. Docente de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.

Contacto: suzanma@hotmail.com

Angélica Correa de la Garza

Estudiante del Doctorado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Docente en la Licenciatura de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Contacto: angelica.correa@correo.buap.mx

Ana Laura Vázquez

Actualmente estudia una Especialización en Historia del Arte en el Instituto de Investigaciones Estéticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), sede Oaxaca. Profesora desde 2015 de los módulos en Ciencias Sociales y Humanidades en el Programa de Bachillerato, Prepa en Línea SEP. Candidata a Doctora en el Programa de Estudios Mesoamericanos, UNAM. Maestra

en Historia Internacional por el CIDE; licenciada en Etnohistoria por la ENAH-INAH y pasante de la licenciatura en Sociología por la FCPyS-UNAM. Ha sido acreedora de algunos reconocimientos: en 2019, de una beca para alumnos de doctorado en el Programa "Fomento a la Investigación en Humanidades" por la Fundación Alfredo Harp Helú y la UABJO; en 2015, recibió una distinción en sus estudios de maestría por obtener el tercer lugar por rendimiento académico; en 2013, obtuvo una mención honorífica en los Premios INAH en el área de Historia-Etnohistoria.

Contacto: lauravazquezmartinez@hotmail.com

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

ORP